زيجمونت بومان

الحرية

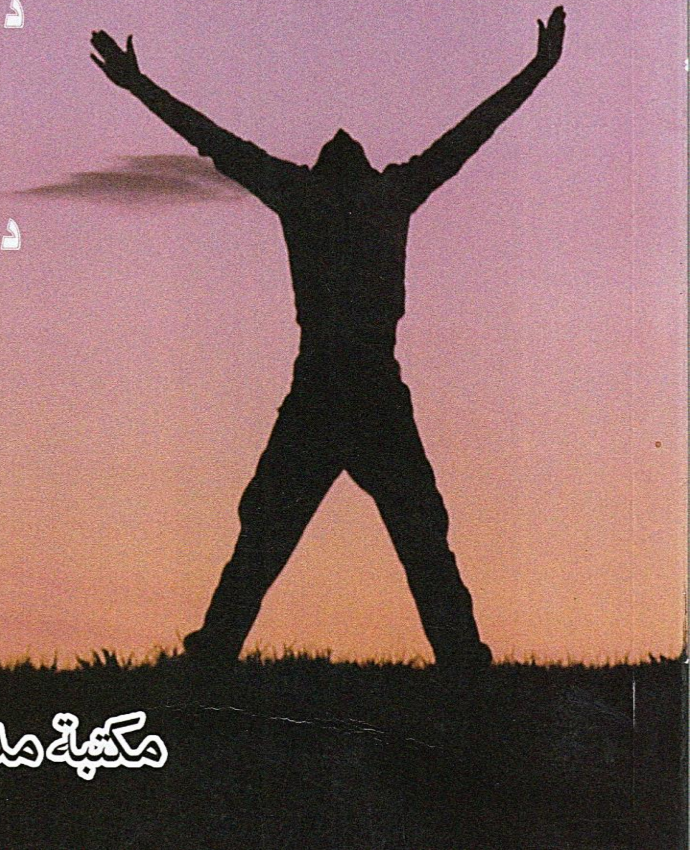
Freedom

ترجمة

د. فريال حسن خليفة

مراجعة

د. محمد سيد حسن



مكتبة مدبولي

الحريـــة

بومان، زيجمونت.
الحرية
تأليف: زيجمونت بومان؛
ترجمة: فريال حسن خليفة؛ مراجعة: محمد سيد حسن.
١٦٦ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم.
تدمك: 977-208-976-5
١- الحرية.
٢- حقوق الإنسان.
أ. خليفة، فريال حسن. (مترجم)
ب. حسن، محمد سيد. (مراجع)
ج. العنوان.
ديوي ٣٢٣،٤٤
رقم الإيداع : ٢١٥٨٣/ ٢٠١٢م

مكتبة مدبولي
٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
ت: ٢٥٧٥٦٤٢١ ف: ٢٥٧٥٢٨٥٤
الموقع الإلكتروني: www.madboulybooks.com
البريد الإلكتروني: info@madboulybooks.com

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب:
* Zygmunt Bauman , Freedom , University of Minnesota Press,1988.

مقدمة المترجمة

عزيزي القارئ أقدم إليك هذا الكتاب "الحرية" لـــ"زيجمونت بومان" أستاذ علم الاجتماع في جامعة LEEDS ، وهو يتناول قضية الحرية بمنظور اجتماعي في سياق تاريخي شامل الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجتمعات أوروبا الغربية، ويشير المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب إلى الاتحاد السوفيتي سابقًا باعتباره نسقًا مضادًا للمجتمعات الغربية، وقد صدر هذا الكتاب قبل سقوطه بعام واحد.

وما ينشغل به عالم الاجتماع في قضية الحرية يختلف بطبيعة الحال عن مجال اهتمام الفيلسوف والمفكر والسياسي ورجل الدين والأديب والشاعر، وزيجمونت باعتباره عالم اجتماع لا يبحث قضية الحرية في إطار الشرائع الدينية أو التشريعات القانونية والأخلاقية، ولا في تصورات الطبيعة الإنسانية، ولا في رؤى وتأملات الأديب وخيال الشاعر، وإنما يبحث قضية الحرية في الإطار الاجتماعي، لذلك هو يرى الحرية كعلاقة اجتماعية، ويؤكد الأصل الاجتماعي للحرية، ويعارض أن يكون الأصل مؤسسًا على الأخلاق أو الدين أو القانون أو الطبيعة الإنسانية.

ولذلك مما يبدو افتراضًا يعمل زيجمونت على تأكيده في هذا الكتاب هو "أن الفرد الحر خلق اجتماعي تاريخي، وليس حالة عالمية للنوع الإنساني، أنه أبعد ما يكون عن ذلك، أنه خلق اجتماعي وتاريخي".

وبهذه الفرضية يبدو الغرض من الكتاب (كما يحدده زيجمونت) الرد على من يزعم أن حرية الفرد شيء طبيعي مسلم به موجود دائمًا، وأن وجود الحرية ملازم لوجود الإنسان كحق طبيعي، إلا أن زيجمونت لا يثير في مضمون الكتاب جدلاً مع أصحاب نظرية الحرية كحق طبيعي بكل توجهاتهم

الفكرية أمثال هيجو جريتيوس وصمويل بوفندروف وتوماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو غيرهم الكثير، إنما هو يشير في مقدمة الكتاب إلى أن "هناك اعتقاد يدعمه الحس المشترك، ويتخذه علماء الاجتماع كمسلمة أو بديهية، وهي أن المرء سيد أفعاله ومصدرها، وأن المرء يفعل وفقًا لأهدافه ومقاصده، فالإرادة الحرة تفرد كل فرد كحقيقة أعجمية للنوع، وبالتالي تكون الحرية نتاج الطبيعة أكثر من أن تكون ترتيبات اجتماعية".

ومعارضة زيجمونت لتصور الحرية كحق طبيعي قضية في غاية الأهمية، لأننا لو عدنا إلى أصحاب نظرية الحق الطبيعي نجد أن الحرية كحق طبيعي شأن كل الحقوق الطبيعية لا يستطيع المرء الاستمتاع بها بعيدًا عن مجتمع العقد والحكومة المدنية. فكانت بالتالي دعوتهم إلى بناء مجتمعات تعاقدية وتأسيس حكومات مدنية تسمح من خلال تشريعاتها القانونية بوضع الضوابط للحفاظ على حرية الإنسان وحياته وملكيته واستقرار المجتمع وأمنه وسلامه، ومعنى هذا أن استمتاع أعضاء المجتمع أو المواطنين بالحرية لم يكن ليوجد إلا مع وجود المجتمع المدني والحكومة المدنية.

ويبدأ زيجمونت من حيث انتهى فلاسفة الحق الطبيعي أي يبدأ من المجتمع ويرى أن الفرد الحر خلق اجتماعي في كل أشكال ومراحل تطور المجتمع من العصور القديمة إلى الوسيطة والحديثة والمعاصرة، ولذلك دائرة الحرية قد تضيق وقد تتسع في نوع معين من المجتمع عن مجتمع آخر. وتتخذ أشكالاً ومعاني مختلفة من عصر إلى عصر.

وبالتالي يبقى وجه الخلاف بين زيجمونت وفلاسفة الحق الطبيعي يدور على أن الحرية عند الفلاسفة هي "حق طبيعي" موجود وعلينا أن نبني لها مجتمعًا لا يسمح بالاعتداء عليها، أما عند زيجمونت فالحرية هي خلق المجتمع وترتيب اجتماعي.

وهذا ما يجب أن ينتبه إليه ثوار الربيع العربي في إعادة بناء مجتمعاتهم،

أن يكون الاهتمام موجه إلى بناء مجتمعات لا تخلق أفرادًا أو نخبًا أحرارًا فحسب وأنما تخلق شعوبًا حرة.

ولذلك فإن ما يحمله مضمون هذا الكتاب من رسالة تنطق بها فصوله الخمسة "أن حرية الفرد لا يمكن أن تكون افتراضًا مسلمًا به ولا يجب ذلك، إنها قد توجد وقد تختفي في نوع معين من المجتمع، فالفرد الحر خلق اجتماعي وتاريخي".

وفي الجزء الباقي من هذه المقدمة أعرض فكرة مختصرة عن مضمون الكتاب.

ففي الفصل الأول تحت عنوان "الحرية كعلاقة اجتماعية" يرى زيجمونت أن الحرية ولدت كامتياز يفصل ويميز جزءًا من أفراد المجتمع عن الجزء الآخر، جزء في وضع اجتماعي أرقى والآخر في وضع أدنى وبهذا يشير وجود الحرية إلى علاقة اجتماعية، وإلى عدم تماثل في الأوضاع الاجتماعية.

وعبرت اللغة الإنجليزية عن ذلك التميز في العصور القديمة والوسيطة حيث كانت الحرية بمعنى الاستثناء والتميز، وامتد التميز والاستثناء إلى القرن السادس عشر وارتبط بطبقة النبلاء فكانت الحرية ترادف المولد النبيل.

ومع ظهور المجتمع الحديث اقتضت حاجته إلى الأمن العمل على ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه اجتماعيًا (عن طريق المنع والتعزيز)، ولذلك ظهر التعارض في المجتمع بين التبعية والاستقلال الذاتي، بين التنظيم والحرية، بين الحرية واللا حرية.

ويحلل زيجمونت تفسير فوكو لمعنى المنشأة (عند بنتام) ليكشف الطبيعة النظامية للقوة الحديثة في إدارة الكيانات ومراقبتها. وعن رؤية التعارض بين الحرية واللا حرية ويكشف هذا التعارض العلاقة الاجتماعية داخل البناء

الاجتماعي الواحد، وأن الجانبين المتعارضين (الحرية واللا حرية) هما نتاج لأنواع الإدارة العلمية المزودة بالمعرفة الدقيقة وقوة العمل. ويرى زيجمونت أن الحرية في نموذج بنتام تبدو عامل امتياز وقوة في آلية إنتاج النظام الاجتماعي.

في الفصل الثاني يبحث زيجمونت عن الأصل الاجتماعي للحرية معارضًا فهم الناس للحرية المستمد من المعتقدات الأخلاقية المؤسسة قانونيًا أو دينيًا، أو بشكل فلسفي حيث تبدو الحرية كصفة عالمية للناس. ويعارض زيجمونت هذا التصور لأن الحرية في رأيه حقيقية اجتماعية منتجة اجتماعيًا في زمان معين ومكان معين. وذلك يجعل الصياغات الفكرية للحرية تعبير عن المشكلات الحقيقية لعصرها.

ففي العصور القديمة كانت فكرة الحرية تشير إلى العمل وإقرار قوة الفرد على من يعمل في قوته من عبيد، ومع تحرر العبد يظل تابعًا يعمل لحساب سيده عدة أجيال. ومن هنا جاءت نظرية التبعية ووافقت نظرية التبعية الشروط الاجتماعية لقرون. واعتبر من لا سيد له غير منتمٍ وغير تابع ومصدرًا للقلق والخطر الاجتماعي لصعوبة السيطرة عليه.

وفي العصور الوسطي ارتبطت الحرية بصراع القوة وكانت تعني الإعفاء والاستثناء، ويشهد الواقع بقوة من فازوا بالحرية وإذعان الضعفاء لمظاهر القوة. وكانت وثيقة المجنا كارتا وثيقة شهيرة على ذلك الصراع الذي فاز فيه البارونات على الملك، وأصبح اسم الرجل الحر مرادفًا لاسم الشخص صاحب المولد النبيل والتربية الراقية.

وابتداء من القرن الثاني عشر أصبح امتياز الحرية لا ينسب إلى أشخاص وإنما إلى المدن والنقابات، وعلامة حرية المدن وشرطها هو جلب الثروة، وكان حق استعمال حرية المدن للمواطنين الأغنياء.

وفي النموذج التقليدي للمجتمع الأوروبي كان التمييز بين "الثروة الثابتة"

و"الثروة المتحركة" نظرًا إلى ارتباط ملكية الأرض كحق أسمى بالتنظيم الاجتماعي، ولذلك كان التلازم بين الحق الأسمى والقوة قائمًا.

ولكن تحطم ذلك الارتباط بين الثروة الثابتة والقوة على الناس في العصر الحديث، وأصبحت الثروة المتحركة جانب أسمى للثروة، وبدأ التمييز بين السياسي والاقتصادي وانفصل الاقتصاد عن الحكومة، وتأسست الصناعة الحديثة. وفصلت المدن حياة العمل عن قوانين الطبيعة، وخضعت لنظام الظواهر وتقلباتها، وأثر ذلك على الإرادة الإنسانية تأثيرًا كبيرًا.

ولذلك يختلف شكل الحرية في العصر الحديث في الغرب عن القديم والوسيط لما تتفرد به الحرية الحديثة من صفتين لهما أهمية سسيولوجية، هما: الفردية، واقتصاد السوق الرأسمالية.

ويحلل زيجمونت سيكولوجيا جوهر الفردية وأنها تبدو في الإحساس بالتميز عند الفرد، وهذا الإحساس يعمق الاعتقاد في قيمة الموجود الإنساني، ويحث صاحبه على التفكير وإمعان النظر في ذاته وما تتطلبه من عناية ووعي ذاتي وهذا الوعي صفة مميزة للإنسان الغربي، فضلاً عن اعتبار الفردية الناتجة اختلافًا مركزيًا بين الثقافات المختلفة.

ولذلك يؤكد زيجمونت أن ما وجد عن الفردية في العقائد الهندية القديمة والفلسفات الأبيقورية والرواقية والكلبية والتعاليم المسيحية بعيد كلية عن الفردية الحديثة.

فطريق القدماء إلى الفردية كان متاحًا لاختيار القلة، إنه طريق ويؤدي إلى الانغماس الصوفي والتقوى الدينية والنسك والاستعداد للعالم الآخر. ففردية القدماء من أجل العالم الآخر نهاية طريق الاستقامة. بينما فردية العالم الحديث مع أنها داخلية تنطق بالصفة الدنيوية للموجودات الإنسانية، ووجدت داخل الحياة الاجتماعية بشكل ثابت، واتسمت بالازدواجية فهي من جانب كحق طبيعي لا يمكن تغريبه عن الإنسان، ومن جانب آخر شيء ما منتج

ويمارس ومشروع بقوة السلطات الفاعلة لصالح الخير العام لكل المجتمع.

أما عن الصفة الثانية للحرية في العصر الحديث وهي علاقتها باقتصاد السوق يقول زيجمونت عن علاقة الحرية بالرأسمالية تبدو في الاختيار الموجه بحساب الوسائل والغايات حيث تصبح الحرية ضرورة بدونها لا يمكن أن يتحقق هدف النشاط الاقتصادي الرأسمالي.

ولكن يرى زيجمونت غموضًا في الحرية في شكلها المرتبط بالرأسمالية، حيث تتطلب فاعلية الحرية أن يبقى بعض الناس الآخرين غير أحرار، فأن تكون حرًا يعني أن يكون مسموحًا بإبقاء الآخرين غير أحرار، وأن تكون قادرًا على ذلك.

وفي تقديري أن القضية واضحة وليس هناك غموضًا كما يزعم زيجمونت لوجود بُعد القوة في الرأسمالية وفي الفردية أيضًا.

فالحرية في العصر الحديث شكل محدد اقتصاديًا بتطبيقات الرأسمالية الحديثة، أما عن مضمون علاقاتها الاجتماعية فهي تتحقق كتميز واختلاف. ويسيطر الوعي الذاتي على أوضاع المرء، أنه وعي فعال يحقق عقلنة المجتمع بالمثل.

ويشير زيجمونت إلى النقد الموجه على المجتمع الحديث ومفكريه مثل فيبر لأن رؤيته للمجتمع المنظم عقلانيًا لا تسمح بجعل الحرية والفعل العقلاني ملكية كل عضو في المجتمع، فالعقلانية في النظام الاجتماعي تتطلب الحرية، وعقلانية الفعل هو ما يسمح به قادته ومنظموه. إلا أنه رغم ذلك ليس حرية من أجل باقي المجتمع.

وفي قراءة زيجمونت لكل من مجتمع فيبر ومجتمع بنتام في وصف المنشأة، تبدو الحرية كعامل لتأمين عقلانية النظام ككل. فالحرية في خدمة تحديد الضوابط وفرضها بالقوة.

وفي الفصل الثالث عن مكاسب الحرية وكلفتها، يرى زيجمونت أن

الرغبة في الحرية ناتجة من خبرة الظلم التي قد يعانيها المرء، وقد يكون مصدر الظلم الجماعات المحبة والودودة والأزواج، وعندما يكون مصدر الظلم غير معروف نتجه إلى الكلام عن الظلم الاجتماعي اللازم عن المجتمع ككل. وعندما تكون خبرة الظلم عامة يكون الطريق إلى الحرية الإصلاح من الظلم. ولكن ليس الإصلاح بالعزلة التامة عن الناس ولا بالمحافظة على الخصوصية. **لأن الحاجة إلى الحرية والحاجة إلى التفاعل الاجتماعي لا ينفصلان، ومع ذلك هما على طرفي نقيض كل مع الآخر.**

وعلى الضد من رؤية بعض علماء الاجتماع أن الرأسمالية في شكلها الاستهلاكي أتاحت لمعظم الناس ممارسة حريتهم، يؤكد البعض الآخر أن السيطرة الاجتماعية على حياة الفرد بوسائل تكنولوجيا المعلومات جعل الانضباط والتحكم في العلاقات الاجتماعية أشد.

ولكن في رأي زيجمونت مهما تكن التبريرات التي ينتجها المجتمع المعاصر عن الحرية واللا حرية، كان الشكل الحديث للحرية موسومًا بالترابط المحكم بين الفردية والرأسمالية. إلا أن هذه الصلة توارت سريعًا في عصر الكوكبية لأن الفردية والرأسمالية لم يعد كل منهما يخدم الآخر في عصر الكوكبية. وأصبحت الفردية في عصر الكوكبية عمليًا سيئة، ولذلك هناك تناقص في مساحة الحرية يتوافق مع التراجع فيما هو متروك للعالم الخاص.

وفي عصر الكوكبية اتسع عالم الاستهلاك حيث يمارس الفرد حريته الاستهلاكية بدون تضحية، وتغير مجال الحرية الفردية من المنافسة على الثروة والقوة إلى المنافسة الرمزية وفيها لا يواجه المرء بخطر الهزيمة، لأن حرية الاستهلاك لا تؤدي إلى مباراة محصلتها صفر يفوز فيها فرد بقدر ما يخسر آخر، وإنما كل المستهلكين فائزون.

وفي الفصل الرابع عن الحرية والمجتمع والنظام الاجتماعي يرى

زيجمونت أنه منذ الفترة المبكرة من تاريخ الرأسمالية كان العمل محورًا رئيسيًا بالنسبة إلى حياة الفرد والمجتمع والنظام ككل، لذلك كان تخطيط العمل ضرورة نسقية رئيسية، وكان دعم وإعادة إنتاج الأبنية السياسية والاقتصادية يعتمد على التشجيع الرأسمالي للناس في دور المنتجين وكان الفائض من الإنتاج مصدر اتساع الإنتاج الاجتماعي من الثروة.

واعتمد دعم الهرمية الاجتماعية في الامتياز والقوة على إخضاع "العمل الحى" وإذعانه في عملية الإنتاج. وشكلت الأدوار الإنتاجية وحدات ضرورية للنظام، وامتدت قوة الإجبار في خدمة تحول الثروة إلى سلع باعتبارها رأسمالاً وتحول أفراد المجتمع إلى قوة عمل، وكان حجم رأس المال المستثمر وعدد الأفراد المشتغلين بالإنتاج دلالة على مقياس نجاح النظام.

وانشغلت الرأسمالية في الجزء الأول من تاريخها بالعمل عن خطط فردية واجتماعية وخطط النظام، ولكن تزحزح العمل تدريجيًا عن هذا الوضع وانتقلت الرأسمالية إلى الشكل الاستهلاكي في تاريخها، وأخلت مكانًا للحرية الفردية في شكلها الاستهلاكي

وفي الحياة الاجتماعية الموجهة بالأخلاق الاستهلاكية أصبح العمل أداة ووسيلة في جلب الأرباح المادية التي يبحث عنها المرء ليحقق بها كامل استقلاله الذاتي وحريته في سوق الاستهلاك.

لذلك يقول زيجمونت إن الزواج الطويل بين العمل المنتج وتحرر الفرد انتهي بالطلاق، إلا أن تحرر الفرد تزوج مرة أخرى، ولكنه زواج بسوق الاستهلاك.

ومن أجل بقائه عمل النظام الرأسمالي في شكله الاستهلاكي على عدم كبت الدافع الإنساني للسعادة بل عمل على اقتفاء أثرها، وتكون الحرية في الاختيار بين الإشباع الأكبر والأقل، والإشباع الأكبر اختيار عقلاني، فالاستهلاك وسعادة التبذير واجبًا من أعظم الوجبات أهمية في ثقافة الاستهلاك.

وتشكل حياة الفقير حرمانًا من مجتمع الاستهلاك، بل وعدم القدرة السياسية والاجتماعية وغياب الاستقلال الذاتي والحرية الفردية. وفي رأي زيجمونت أن هذه هي الحال في المجتمع الشيوعي حيث تغيب عنه الحرية الفردية، وهو مجتمع الدكتاتورية على الحاجات، يقرر حاجات الأفراد ونوعيتها ومدى إشباعها بواسطة الدولة السياسية وينفذ ذلك بموجب البيروقراطية.

فالقدرة الهائلة للنظام الشيوعي ترتكز على سياسة الدولة في تحديد محددات سلوك الفرد وتصرفاته، وهذا في رأي زيجمونت يعتمد على غياب "الخروج" على النظام، واضطهاد أي "صوت معبر" مضاد. والأمر عكس ذلك في المجتمع الرأسمالي فسوق الاستهلاك يقدم حرية "الخروج" والاختيار بين "التوافق" و"الانشقاق".

وفي الفصل الخامس تحت عنوان "مستقبل الحرية": يبدو لزيجمونت من الصعب على عالم الاجتماع التنبؤ بمستقبل الحرية ولكن قد يجعلنا عالم الاجتماع أقدر على معرفة الاتجاهات وقوى الحاضر، وهذه المعرفة مطلوبة لنصنع اختياراتنا بوعي، ودون الاختيار والعمل لا يوجد مستقبل، وفي الاختيار يكون الإنسان في مجال الممكن، وليس مجال الواقع، ولذلك فإن مستقبل الحرية غير محدد مسبقًا.

ومع ذلك في الشكل المعاصر لحرية الاستهلاك ستبقى الحرية الذاتية رئيسية تقاوم وتحافظ على استمرارها لوقت طويل. ولكن باعتبار أن الدافع الإنساني للحرية ليس مشبعًا تمامًا في السوق فإن الطاقة التي تجري في المنافسة الاستهلاكية ستبحث عن مخرج بغاية طموحة جدًا في إدارة مجتمعية ذاتية Communal Self – management، ويرى زيجمونت أن هذه إمكانية مجهولة، فالوجود المستقبلي ماذا يكون؟ يرى أنه ليس لعلماء الاجتماع أن يقرروا كيف تكون هذه الإمكانية واقعية أو كيف تتحقق في النهاية.

مقدمة المؤلف

عندما نستطيع أن نقول ما نرغب فإن هذا البلد حر، ونحن نستخدم هذا التعبير ونسمعه، وغالبًا لا نتوقف أو نفكر في معناه، ونعتبره كمسلمة واضحة بذاتها ومفسرة ذاتيًا، ولا يمثل هذا التعبير مشكلة لفهمنا ولا لفهم رفاقنا، بمعنى أن الحرية هي مثل الهواء الذي نتنفسه، فنحن لا نسأل ماذا يكون هذا الهواء، ولا نضيع الوقت في مناقشته أو الجدل حوله والتفكير فيه إن لم نكن في ازدحام أو حجرة دراسية ونجد التنفس صعبًا.

ويعمل هذا الكتاب على إظهار أن ما نعتبره واضحًا جليًا (إذا اعتبرناه هكذا على الدوام) هو أبعد عن أن يكون هكذا، ووضوحه المعروف ينبثق من مجرد استخدامه المتكرر، كما سوف نرى أن الإساءة في استعماله له تاريخ طويل غير متواصل ونادرًا ما نتذكره، وهذا التاريخ شيء شديد الغموض جدًا أكثر مما نحن مستعدون لقبوله. إنه باختصار يوجد الكثير بالنسبة إلى الحرية أكثر مما تراه العين.

دعنا نعود للحظة إلى التعبير الذي بدأنا به، ماذا يخبرنا إذا نحن أنصتنا إليه باهتمام وبحرص؟

إنه يخبرنا أولاً أن في حالة الحرية ربما نعمل أنا وأنت تحت وضع مختلف قد يكون إما مستحيلاً وإما خطيرًا، نحن نستطيع أن نعمل ما نرغبه أو ما نريده بدون خوف من عقاب أو سجن أو تعذيب أو اضطهاد. مع ذلك دعنا نلاحظ أن التعبير صامت حول كيف يكون فعلنا مؤثرًا؟ فلا يضمن "البلد الحر" أن ما نفعله سوف يوصل إلى الهدف، أو أن ما نقوله سيكون مقبولاً. حقًا إن ما يسمح به التعبير ضمنًا هو أن الحقيقة أو الحكمة من تعبيراتنا هي ليست شرط اصطناعهم، وأن الفعل لا يجب أن يكون معقولاً

ليكون مسموحًا.

كذلك يخبرنا التعبير أيضًا أن الوجود في بلد حر يعني أن يعمل المرء أشياء على مسئوليته الخاصة. يكون المرء حرًا في تعقب أهدافه الخاصة (وعلى الحظ تحقيقها)، ولكن يكون المرء حرًا أيضًا في أن يفعل الخطأ، ويحدث أو يأتي الأول مع الثاني في صفقة واحدة. فأن تكون حرًا يمكن أن تكون على يقين أن لا أحد يمنعك من عمل أو فعل ما ترغب الشروع في عمله. لكن أنت لا تقدم أي يقين أن ما ترغب في عمله وتعمله سوف يجلب لك الفائدة التي تتوقعها على الإطلاق بشأن هذا الأمر.

يوحي تعبيرنا أن الشيء الوحيد المهم في اعتبارك حرًا، والذي يجعلك تحافظ على أن تكون كذلك هو وجود "المجتمع الحر"؛ أي مجتمع الأفراد الأحرار الذي لا يحرم عليك ولا يمنعك أن تفعل وفق رغباتك ولا يعرضك للعقاب على مثل تلك الأفعال. ومع ذلك تصبح الرسالة هنا مضللة، ويكون حقًا غياب التحريم أو المنع وغياب العقوبات التأديبية شرطًا ضروريًا ليعمل المرء وفقًا لرغباته ولكن ليس أمرًا كافيًا، ربما أنت تكون حرًا في أن ترحل عن بلدك كما تريد، ولكن ليس لديك نقودًا من أجل التذكرة، وأنت ربما تكون حرًا أن تبحث عن مهارات في مجال اختيارك ولكن تجد أنه لا يوجد مكان عندما تريد أن تدرس، وربما أنت ترغب العمل في وظيفة تهمك لكن لا تجد مثل تلك الوظيفة متوفرة، فربما أنت تقول ما ترغب قوله وتكتشف أيضًا أنه لا يوجد أي طريقة لتجعل نفسك مسموعًا. وهكذا فإن الحرية هي أكثر من أن تكون غياب الضوابط أو القيود، ولتفعل أو تعمل أشياء يحتاج المرء إلى وسائل ولكن تعبيرنا لا يعدك بمثل هذه الوسائل، ولكن يدعى - بشكل خطأ- أن هذا ليس أمرًا مهمًا.

توجد أكثر من رسالة واحدة يستطيع المرء قراءتها من تعبيرنا بشيء من الجهد الإضافي، ذلك أن تعبيرنا لا يؤكد بشكل صريح أو ضمني رسالة أو

ينكرها ولكنها ببساطة افتراض، ويستطيع المرء أن يصنع الافتراض بدون مناقشة. وما نفترضه من تعبيرنا هو تلك الفرصة المحددة، فيمكن للمرء أن يقول ما يرغبه ويفعله حقًا. وبكلمات أخرى يكون ذلك الفرد الإنسان هو أو هي -كما لو أنه بالطبيعة- سيد أفعاله وأفكاره والمصدر الحق لها، وأنها متروكة لاختيار المرء الخاص، فالمرء قد يشكل أفكاره الخاصة ويصوغها ويفعل ما يريد وفقًا لقصده أو هدفه الخاص.

هذه الصورة للفرد (هو أو هي) تهتدي بدوافعه للفعل كفعل قصدي مقصود، والفعل عند المبدع يمكن افتراض أنه مستقر بصورة ثابتة في الحس المشترك لنوع المجتمع الذي نعيش فيه. يكون هذا بالفعل هو طريقة تفكير كل منا حول الناس وتصرفاتهم، ونحن نسأل أنفسنا ماذا كان مقصده؟ وماذا هو فاعل بعد؟ ولأجل ماذا هو يفعل ذلك؟ هكذا يكون الافتراض أن الأفعال هي آثار معلولات لمقاصد الفاعل وأهدافه؟ وإن تجعل معنى للفعل لا يحتاج المرء إلى أكثر من استمرار مثل هذه المقاصد أو الأهداف، لأننا نعتقد أن دوافع المرء هي أسباب أفعاله، فنحن نزعم أيضًا أن المسؤولية عن الفعل ككل غير مجزئة تقع على من اقترف الفعل (ولا ينهض الفرد هو أو هي مجبرًا على فعل ما فعله - أي أنه حر).

وتبدو بالنسبة إلينا اعتقاداتنا المدعمة بالحس المشترك (أي بواسطة آراء كل فرد آخر) مؤسسة جيدًا، وواضحة ذاتيًا، وتأسيسًا على كل هذا يمتنع علينا أن نسأل أسئلة تبحث عن صدقها أو صحتها. فنحن لا نسأل من أين جاءت مثل هذه الاعتقادات أو ظهرت في البداية، ولا ما هو نوع الخبرة المعضدة لمعقوليتها. وكذلك ربما انتبهنا تمامًا إلى الارتباط بين اعتقداتنا والصفات أو الملامح الخاصة جدًا لمجتمعنا الغربي الرأسمالي الحديث، ومع ذلك ربما نبقى على غير دراية بأن الخبرة التي توفر دائما الأدلة الجديدة لعقائدنا تنبثق من إطار العمل القانوني الذي وضعه هذا المجتمع الخاص

بذاته للحياة الإنسانية، هذا القانون المحدد هو الذي يسمى الموجود الإنساني الفرد باعتباره موضوعًا للحقوق والالتزامات والمسؤوليات التي تلزم الفرد وحده (هو أو هي) بالمسؤولية عن أفعاله، فيكون وحده مسؤولاً عن أفعاله، ويُعرّف القانون الفعل بأنه نوع من التصرف أو السلوك يتضمن قصد الفاعل باعتباره السبب النهائي لفعله وبه يكون تفسيره، ويفسر هذا القانون المحدد ما قد تم فعله بناء عن الهدف الذي يضعه الفاعل لنفسه. إن ما تنتجه الخبرة التي تعزز اعتقادتنا وتثبتها هو بطبيعة الحال ليس النظرية القانونية (معظمنا لم يسمع بالنظرية القانونية إطلاقًا) ولكن الممارسة التي يتبعها الفرد -كأن يوقع الأفراد العقود بأسمائهم الخاصة يضعون التزامات على أنفسهم، ويتحملون مسؤولية أفعالهم، ونحن نرى هذا يحدث في كل مكان وفي كل وقت، لهذا ليس لدينا فرصة أن نلاحظ خصوصية أو ميزة الممارسة، إننا بالأحرى نراها باعتبارها شيئًا ما "طبيعة للأشياء" واضحة، ماهية essence كلية ثابتة للموجودات الإنسانية.

ولم يكن علم الاجتماع خلال معظم تاريخه أكثر عالمية من معتقداتنا الاجتماعية المشتركة، والتي تدعمهما الحقائق الاجتماعية التي يصنعها الإنسان، ومن بين خبرة المجتمع الحديث الرأسمالي الغربي ظهر علم الاجتماع بشكل أساسي، ووضعت مشكلات هذه الخبرة على الأجندة. فجاءت الخبرة وكذلك الخطاب يحمل مسبقًا المعتقدات الاجتماعية المشتركة ويفسرها وهي التي صنعت سابقًا الخبرة المعقولة بخصوصيتهم الخاصة بل بطريقة صارمة حصينة. ولهذا السبب يحاول الاجتماعيون التفكير في جعل مجتمعهم في شكل نسقي منظم، حيث يتجه الاجتماعيون لاتباع الحس المشترك، وباتخاذه كمسلمة أو بديهية يكون الأفراد بشكل طبيعي هم مصدر أفعالهم الخاصة. وتتشكل الأفعال وفقًا لأهداف فاعليها ومقاصدهم الخاصة، وتقدم دوافع الفاعل التفسيرات التامة لمسار الفعل الحادث. وتبدو الإرادة الحرة

تفرد كل فرد وأي فرد "كحقيقة أعجمية" للنوع، كنتاج للطبيعة أكثر من كونها ترتيبات اجتماعية دقيقة.

ويلزم عن مثل هذا التصور أو الافتراض خصوصًا أن اتجه هدف الاجتماعيين إلى "عدم الحرية" أكثر من اتجاههم إلى الحرية، وإذا كانت الحرية هبة طبيعية فإن عدم الحرية إنما يكون خلقًا مصطنعًا أو نتاج ترتيبات اجتماعية معينة، لذلك يكون مهمًا جدًا سوسيولوجيًا. ففي الإرث العظيم الذي تركه لنا مؤسسو علم الاجتماع تبدو الحرية نادرة نسبيًا. ونجد في الهيكل الأساسي للنظرية الاجتماعية أن الاعتبارات المهمة للشرط الاجتماعي للحرية إنما هي قليلة ومتباعدة وهامشية. وعلى الجانب الآخر يوجد قدر كبير من الاهتمام والملاحظات العميقة حول "الضوابط أو القيود الاجتماعية"، والضغوط والمؤثرات والقوة والقسر والإكراه، وهكذا اصطنع الإنسان عوامل أخرى تُلام على منع الحرية -التي هي هبة طبيعية لكل موجود إنساني- عن إظهار ذاتها.

فلا يجب أن يدهشنا أن نترك الحرية بعيدة عن مركز الاهتمام ونركز بدلاً عن ذلك على حدود قيودها، فافتراض الإرادة الحرة يجعل النظام الاجتماعي شيئًا مُحيرًا. وتأمل علماء الاجتماع أنفسهم هذا الافتراض إلا أنهم لم يستطيعوا إيجاد تفسير له، لكنهم لاحظوا -مما يرغب الناس العاديون كثيرًا في عمله- كيف يكون ذلك السلوك الإنساني منتظمًا متبعًا بعض النماذج أو الأنماط، وهو بجانب ذلك يؤكد بشكل واسع وجود شيء ما من النظام في المجتمع ككل، وتكون بعض الأحداث ممكنة الحدوث أكثر من أحداث أخرى، فمن أين ذلك الانتظام إذا كان كل فرد داخل المجتمع متفردًا وكل فرد يتعقب أهدافه الخاصة ويمارس إرادته الحرة؟ حقا إن الفعل الإنساني المفترض أنه فعل إرادي يبدو واضحًا، ولا يكون فعلاً عشوائيًا غامضًا، وإذا أخذنا في اعتبارنا الجانب العملي الذي دفع علماء الاجتماع إلى

استكشاف حدود الحرية، فإن جميع الاجتماعيين مع مفكرين آخرين من عصر التنوير لم يرغبوا في استكشاف العالم فحسب، ولكن رغبوا أن يجعلوه أيضًا مكان أفضل ليعيش الناس فيه، وبهذا المنظور تبدو الإرادة الحرة للفرد نعمة مختلطة، فعند كل شخص يتبع مصالحه الخاصة فقط تجد خدمة المصالح المشتركة فقيرة جدًا، فمع الأفراد الأحرار باعتبار أنه لا مهرب لهم من دعم النظام المناسب في المجتمع ككل، وذلك النظام ينبغي أن يصبح موضوعًا للاهتمام الدقيق والدراسة الجادة أيضًا، ومرة أخرى ما يحتاجه المرء هو دراسة الطريقة التي فيها بعض الأهداف الفردية (الضارة اجتماعيًا) يمكن ضبطها أو تعديلها أو قتلها أو كبتها كلية. وهكذا كان الاهتمام الشديد بحدود الحرية له مبررات معرفية ومبررات معيارية.

ولهذه الأسباب كان تطور علم الاجتماع بداية بصفته علم "عدم الحرية" unfreedom، وكان الاهتمام الرئيسي الأقرب لكل مشروع جيد لعلم الاجتماع باعتباره برنامج بحث علمي مستقل لاكتشاف أسباب كون أفراد الإنسان أحرارًا ورغم ذلك يعملون بطريقة منتظمة أكثر أو أقل ثباتًا، ودراسة السؤال نفسه من وجهة نظر معيارية، ما هي الشروط التي يجب أن تتوافر أو تجتمع لتحفز أفعال الأفراد الأحرار في اتجاه محدد؟

هنا نجد أن مفاهيم مثل الطبقة والقوة والهيمنة والسيطرة والسلطة والتنشئة الاجتماعية والأيديولوجيا والثقافة والتربية قد نظمت الخريطة السسيولوجية للعالم الإنساني، وما تمتلكه كل هذه المفاهيم وغيرها من المفاهيم المشابهة بشكل مشترك هو فكرة الضغط الخارجي الذي يرسم حدودًا لإرادة الفرد أو للتدخل في الفعل الحقيقي (باعتباره مميزًا أو مختلفًا عن الفعل المراد أو المطلوب). وكانت الصفة المشتركة في الظواهر أن مثل تلك المفاهيم يُفترض أنها تغير اتجاه أفعال الأفراد مقارنة بالمسار الذي قد تتخذه تلك الأفعال في حالة غياب الضغوط الخارجية. وكان تراكم أو تزايد

المفاهيم موضع تساؤل، يعني تفسيرًا نسبيًا وانتظامًا أو اطرادًا في سلوك الأفراد بزعم الفعل بموجب دوافعهم ومصالحهم الخاصة. دعنا نتذكر أن هذا التأكيد الأخير لم يكن موضوع الدراسة أو التفسير، لقد دخل الخطاب السسيولوجي كافتراض واضح ذاتيًا مسلمًا به.

ويمكن للمرء أن يقسم المفاهيم المرتبطة بالضغوط الخارجية إلى فئتين عريضتين: تترجم المجموعة الأولى من المفاهيم سلسلة "الضوابط أو القيود الخارجية" وهي تشبه كثيرًا المقاومة الطبيعية الملموسة من لوح الرخام عندما يوضع أمام خيال النحات، وتكون الضوابط الخارجية هي تلك العوامل من الواقع الخارجي التي تصنف مقاصد أو أهداف الفرد إلى أهداف محتملة أو معقولة وأهداف غير واقعية. والمواقف التي يرغب الفرد تحققها خلال أفعاله قد تكون مستحيلة أو محتملة، ومع ذلك يتعقب الفرد أيضًا أهدافه بحرية إلا أن جهوده الطيبة المطلوبة تنهار عندما تصطدم مع الصخر الصلد أو حائط السلطة والطبقة وأدوات أو أجهزة القهر التي لا يمكن اختراقها. والمجموعة الثانية من المفاهيم ترتبط بالقوة المنظمة التي تتجه إلى أن تكون ذاتية أو داخلية عند الأفراد، بواسطة التدريب والغرس والتهذيب أو عن طريق وضع مثال تام دقيق بواسطة الناس من حولنا وتتشكل كل دوافع الفرد وتوقعاته وآماله وطموحاته في شكل أو نمط خاص، ولا يكون اتجاههم عشوائيًا تمامًا من البداية. وإنما اللا عشوائية مسلم بها في مفاهيم مثل "الثقافة" و"التقاليد" و"الأيديولوجيا". كل مثل تلك المفاهيم تعكس الهرمية في البناء الاجتماعي والمعتقدات والدوافع. فكل الإرادات هي حرة ولكن بعض الإرادات أكثر حرية من غيرها. بعض الناس الذين يقومون بوظيفة المعلم عن معرفة أو عن غير معرفة يُعدلون عند الآخرين الاستعدادات المسبقة المعرفية والقيم الأخلاقية والتفضيلات أو الخيارات الجمالية، كذلك يُدخلون أيضًا عناصر مشتركة في مقاصد الافراد وأهدافهم وأفعالهم.

هكذا تعدل الأفعال الإنسانية وتنضبط بواسطة قوى فوق الفرد تلحق به من الخارج (كضوابط أو قيود) أو بشكل مزعوم تلحق به من الداخل (باعتبارها مشروعًا للحياة والضمير)، مثل هذه القوى تعلل أو تفسر بشكل كامل ملاحظة السلوك الإنساني غير العشوائي، وهكذا نحن ليس لدينا حاجة إلى مراجعة أو تعديل فروضنا الأساسية، أي تصورنا أو رؤيتنا للموجودات الإنسانية كأفراد مسلحين بالإرادة الحرة، تقرر أو تحدد أعمالهم أو أفعالهم خلال دوافعهم الخاصة وأهدافهم ومصالحهم.

دعنا نتذكر أن علم الاجتماع قد ظهر باعتباره تأملاً في نوع معين من المجتمع، ذلك المجتمع الذي قد تأسس ذاته في الغرب أثناء العصر الحديث، وهو مرتبط بتطور الرأسمالية. والظن بأن دستور أو قانون الموجودات الإنسانية باعتبارهم أفرادًا أحرارًا يجب عليهم أن يعملوا شيئًا ما بصفات محددة في هذا النوع من المجتمع (فضلاً عن كونه يتصف بالصفة الكلية للنوع الإنساني) لا يمكن رفضه ونفض اليد منه، وإذا كان الظن صحيحًا فإن الفرد الحر سوف يبدو خلقًا تاريخيًا، يشابه كثيرًا المجتمع الذي ينتمي إليه. وتكون الروابط بين ذلك الفرد الحر والمجتمع الذي هو عضو فيه أشد قوة وضرورية أكثر مما يظن عالم الاجتماع، فالمجتمع اللائق لا يكون محددًا بإنتاج حدود يتبعها الفرد والنظام الثقافي والتوجه الأيديولوجي لدوافع الفرد. إن مجتمعًا كهذا سيكون ملائمًا لكل وجود الموجودات الإنسانية باعتبارهم أفردًا أحرارًا، وليس الطريقة فقط التي يعمل بها الأفراد الأحرار ولكن كل هوية الرجال والنساء بصفتهم أفرادًا أحرارًا ستكون معروفة باعتبارها تشكلت بواسطة المجتمع.

وكان وجود الفردية الحرة المحدد تاريخيًا ومكانيًا صعب الاكتشاف والفهم من داخل خطاب معين مقيدًا بخبرة محدودة تمامًا وكم يكون صعبًا أن أكون أنا وأنت في موقف جيد لنحكم، ليس الموجود الإنسان الفرد من هو

ليس بقادر على الاختيار الحر، وهو مشغول ببناء أو تأسيس هويته الخاصة برفاهيته وإشباعاته التي لا يمكن أن نتصور مداها بحق، فالإنسان الذي لا يجد رنيناً أو صدي من خبرة حياتنا الخاصة يكون حيواناً نافرًا.

إلا أن الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية أوجدت الدليل على أن هذا الفرد منا الحر طبيعيًا ما هو بالأحرى إلا نوع نادر وظاهرة محلية، وكانت كل سلسلة الظروف الخاصة جدًا ضرورية لتأتي به إلى الوجود، وهو بمقاومة هذه الظروف أيضًا يستطيع البقاء حيًا، فالفرد الحر أبعد من أن يكون حالة عالمية أو حالة كلية للنوع الإنساني، إنه يكون خلقًا اجتماعيًا وتاريخيًا.

فهذه الجملة الأخيرة يمكن اعتبارها الموضوع الرئيسي في هذا الكتاب. ويكون الهدف أو الغرض خلف هذا الكتاب الرد على حديث غريب مشهور يرى أن حرية الفرد (هي شيء ما نحن نسلم به أو نفترضه بشكل طبيعي باعتبارها الصفة التي يمكن أن تكون عبثًا أو لعبًا، ولكنها موجودة دائمًا) كشيء محير ظاهر يجب تفسيره وشرحه من أجل أن يكون مفهومًا. وتكون رسالة هذا الكتاب هي أن حرية الفرد لا يمكن أن تكون افتراضًا مسلمًا به ولا يجب، فقد توجد (وقد تختفي) مع نوع معين من المجتمع.

نحن نرى وجود الحرية أيضًا كعلاقة اجتماعية بدلاً من أن تكون خاصية أو صفة مميزة يمتلكها الفرد نفسه فهي صفة وثيقة الصلة بالاختلاف المؤكد بين الأفراد، ذلك الاختلاف الذي يصنع معنى التعارض أيضًا بالنسبة إلى بعض الشروط أو الأوضاع الأخرى في الماضي والحاضر. ونحن نرى أن وجود الأفراد الأحرار يشير إلى اختلاف الأوضاع داخل مجتمع معين، وإنه أكثر من ذلك يؤدي دورًا في تثبيت أو استقرار ذلك الاختلاف ويعيد إنتاجه.

ونحن نرى أن الحرية التي انتشرت بصورة كافية باعتبارها وضعًا إنسانيًا عامًا أو عالميًا إنما هي شيء جديد نسبيًا في تاريخ النوع الإنساني، شيء جديد يرتبط بإحكام بمجيء الحداثة والرأسمالية. ونحن نرى أيضًا أن

الحرية يمكن أن تصنع هذا الزعم بالعالمية لحظة أن اكتسبت فقط معنى خاصًا مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم بشروط أو أوضاع الحياة في المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر مضمونه الحديث خصوصًا في قدرة المرء على أن يكون سيد مصيره، وذلك يرتبط بشكل مولده بالنسبة إلى أولئك الذين هم منشغلون من قبل بصناعة النظام الاجتماعي، الذي كان الصفة المميزة جدًا للعصور الحديثة.

ونحن نرى الحرية في مجتمعنا شرطًا ضروريًا لأجل التكامل الاجتماعي يتزامن وإعادة الإنتاج المنظم، أنها شرط يعاد إنتاجه بشكل مستمر بطريقة المجتمع المتكامل ونظام العمل، هذه المركزية للحرية الفردية رباط يجمع معًا حياة الفرد والعالم والمجتمع، ويصل النظام الاجتماعي بالتغير الحديث للحرية بعيدًا عن مجال الإنتاج والقوة إلى مجال الاستهلاك، ففي مجتمعنا وجدت الحرية الفردية باعتبارها أولاً، وفي المقام الأول حرية المستهلك، إنها تتعلق بوجود السوق الفعالة، وتؤكد تباعًا شرط مثل هذا الوجود للسوق الفعالة.

ونحن سوف نستكشف في النهاية نتائج هذا الشكل للحرية بالنسبة إلى أبعاد الواقع الاجتماعي الأخرى، وفوق كل ذلك سمة السياسة المعاصرة ودور الدولة، ونحن سوف نستكشف أن مع وجود إمكانية الحرية الفردية المستقرة في شكلها الأستهلاكي تتجه الدولة إلى إبعاد ذاتها عن اهتماماتها التقليدية بإعادة تعديل recommodification رأس المال والعمل، ومع البناء التشريعي للسيطرة والهيمنة – يصبح الأول أقل ارتباطًا بإعادة إنتاج النظام، وينحل الثاني في شكل غير سياسي خلال سوق الاستهلاك. وتكون الإمكانية المكتشفة التالية هي الارتباط السببي بين اضمحلال أو تلاشي وظائف الدولة، وتزايد استقلال الدولة مع التحكم أو الانضباط الديموقراطي والاجتماعي، ونحاول فهم ظهور الترتيب الاجتماعي كنظام صحيح بدلاً عن رؤيته

كمرض وعدم نظام أو من جهة أخرى شكل مريض تمامًا للمجتمع الرأسمالي الحديث المبكر. إننا سوف نبحث باختصار في المنطق الداخلي للشكل الاشتراكي للمجتمع الحديث، ونتائج غياب الحرية الاستهلاكية بالنسبة إلى حالة الفرد.

الفصل الأول
الحرية كعلاقة اجتماعية

ولدت الحرية كامتياز وبقيت هكذا منذ مولدها تُقسم وتفصل وتضع الجزء الأحسن بمعزل عن الباقي، وتستمد الحرية جاذبيتها من الاختلاف، ويعكس حضور الحرية أو غيابها علامات وأسس التناقض بين الأعلى والأدنى، والطيب والرديء، والاشتهاء والمقت.

حقًا منذ ذلك الحين صاحب قيام الحرية وضعان اجتماعيان متميزان تمامًا، فاكتساب الحرية يكون حرية بمعنى الترقي من وضع اجتماعي أدنى إلى وضع اجتماعي آخر أسمى، ويختلف الوضعان في كثير من الوجوه أو الجوانب، غير أن جانبًا واحدًا من تناقضهم –ذلك المتمسك بصفة الحرية– يعلو فوق الباقي، والاختلاف بين الفعل المعتمد على إرادة الآخرين والفعل المعتمد على إرادة المرء الخاصة.

من أجل أن يكون المرء حرًا يجب أن يتوافر على الأقل أمران: الأمر الأول، تدل الحرية أو تشير إلى علاقة اجتماعية. والأمر الثاني عدم تماثل الأوضاع الاجتماعية، وذلك يتضمن الاختلافات الاجتماعية بشكل أساسي كذلك يفترض وجود التقسيم الاجتماعي ويلمح إليه. يمكن أن يكون البعض حرًا إلى هذا الحد أيضًا كأن يوجد شكل من الاعتماد أو التبعية أنهم يتوقون إلى الهروب أو يطمحون إليه. فإن كانت الحرية تعني السماح بالتنقل إلى أي مكان (فإن تاريخ الحرية في قاموس اللغة الإنجليزية أكسفوردOED المستخدم منذ ١٤٤٣م)، يشير أيضًا وجود أناس مرتبطين بمساكنهم أو بإقامتهم وينكرون حق الحركة أو التنقل بحرية. فإذا كانت الحرية تعني التحرر من الروابط والالتزامات (١٥٩٦ قاموس اللغة الإنجليزية أكسفورد OED)

والعمل والواجب (OED ١٦٩٧) وهذا يشكل معنى مفضلاً أيضًا عند الآخرين الذين هم مرتبطون ويؤدون الالتزامات ويعملون ولديهم واجبات. فإن كانت الحرية تعني الفعل بدون قيود (OED ١٥٧٨) فهي تُلمح إلى أن أفعال البعض الآخر مقيدة، وفي اللغة الأنجليزية القديمة والوسيطة أيضًا تعني الحرية الاستثناء من الضرائب والجزية والرسوم وسلطة القانون الحاكم، والاستثناء بدوره يعني امتيازًا، فإن الحرية تعني أن نسلم بالحقوق المستثناه، المقصورة على نقابة أو شركة أو مدينة أو طبقة اجتماعية. وهكذا ارتبط التميز والاستثناء بطبقات النبلاء والشرفاء حتى نهاية القرن السادس عشر فكانت الحرية مرادفة لمولد النبيل، وكان الشرف والشهامة وكل سمات القوة والاستثناء المزعومة علامة وسببًا لاستثنائهم وسموهم. وأخيرًا فقدت الحرية ارتباطها بالمولد النبيل ولكن استبقى معناها كميزة أو امتياز، والآن يركز خطاب الحرية على السؤال من له حق أن يكون حرًا في وضع إنساني غير حر أساسًا.

يختلف المجتمع الحديث عن المجتمعات السابقة له أنه اختلاف يشبه الاختلاف بين البستاني وحارس الصيد، في الاتجاه إلى ذاته، أنه يرى تعضيد النظام (أي أنه يمنع انتشار السلوك الإنساني، بمعايير أو مقاييس معينة، والقدرة على التنبؤ بالسلوك الإنساني بهذه المقاييس) باعتباره قضية هو شيء ما يستمر على الأجندة يدرس ويناقش ويحتفظ به ويهتم بشرحه وتحليله. ولا يعتقد المجتمع الحديث أنه من الممكن أن يكون آمنًا بدون الأخذ بمقاييس لحراسة أمنه عن وعي وترو، وتعني هذه المقاييس بداية وفي المقام الأول إرشاد السلوك الإنساني وملاحظته وضبطه اجتماعيًا، وقد يمارس الضبط الاجتماعي بدوره بطريقتين: طريقة يمكن أن تضع الناس في الموقف الذي يمنعهم من عمل أشياء لا يرغب المرء في عملها، أو يمكن أن تضعهم في موقف يشجعهم على عمل أشياء يرغب المرء عملها. ولا يرغب المرء أشياء

يعتقد أن عملها يُعتبر ضارًا بالنظام الاجتماعي ويرغب المرء أشياء أخرى يكون عملها باعتبارها تبدو دائمة وتعيد دعم أو تقوية النظام الاجتماعي، وسواء أكان سلوكًا غير مرغوب يريد المرء أن يصده أم يمنعه أو فعلاً مرغوبًا يريد المرء أن يعززه، فإدارة الوضع المناسب هي مهمة وعمل شاق، وتتفرع هذه المهمة إلى شقين: شق المنع، وشق التعزيز أو التشجيع، يكون المنع هدف الإدارة إذا كان هناك سبب للاعتقاد أن الاختيار المعين أو المحدد قد يجعل الناس يتصرفون بطريقة تضاد السلوك المطلوب لاستقرار النظام الاجتماعي وثباته، ويكون التعزيز هدفًا إذا كان بعض الناس الآخرين واثقين بمباشرة فرصة معينة عن فعل يبدو أنه يقوي ويعزز النظام المناسب للأشياء، إن هذا هو التضاد أو التناقض بين التبعية والاستقلال، بين الضبط والانضباط الذاتي، بين التنظيم والحرية.

وكشف تفسير ميشيل فوكو الرائع معنى المنشأة أو منزل المراقبة عند جريمي بنتام وهو يتضمن فكرة مبدأ جديد لبناء قابل للتطبيق على أي منشأة من أي نوع، يكون فيها الأشخاص بأي وصف مسيطر عليهم تحت المراقبة، خصوصًا مجمع التوبة والسجون وبيوت الصناعة وبيوت العمل وبيوت الفقراء والمينافكتورا أو المصانع اليدوية وبيوت المجانين والمحاجر الصحية والمستشفيات والمدارس، مع خطة إدارة تبنت المبدأ عن بصيرة عميقة بالطبيعة النظامية للقوة الحديثة وإدارة الكيانات باعتبارها هدفها الأعظم، والمراقبة باعتبارها تكنيكها الأساسي ومهما يكن ما يخفيه هذا التفسير عن النظر فإنه كان بالإضافة إلى كل ذلك –لا يعني في ذاته إنجازًا– فقد كانت المنشأة رؤية عميقة في التناقض أو التعارض بين الحرية واللا حرية والعمل المنظم والعمل المستقل بذاته أو التلقائي، وكان ما يكشفه هذا التعارض ليس اختلافًا منطقيًا بسيطًا بين نوعين من التصور، ولكن علاقة اجتماعية بين مواقف محددة بشكل مشترك في داخل البناء الاجتماعي الواحد، ويظهر كل

من الجانبين المتعارضين في علاقتهما الأساسية المعقدة أنهما نتاج لأنواع الإدارة العلمية أو نتاج لإدارة الأوضاع الاجتماعية المستهدفة المدركة والمراقبة بواسطة الخبراء المزودين بالمعرفة الدقيقة وقوة العمل بها.

إن نزلاء المنشأة Panopticon (آلة التحكم العالمية) يعرفون بوضوح الغرض من حبسهم، وأنه بطبيعة الحال يجب أن يخدم هدف الذين وضعوهم هناك. إن النزلاء هم موضوعات للسجن والحبس والعزل والعمل الإجباري والتهذيب. والغرض من وراء وضعهم في الحبس هو تغييرهم أو تعديلهم إلى أشخاص آخرين ليسوا هم، وهم أنفسهم ليس لديهم هدف في أن يصبحوا تلك الأشخاص، والسبب في ذلك غياب الإرادة الذي جعلهم نزلاء في المقام الأول، فالأوضاع التي هم خاضعون لها أثناء الحبس يجب أن تكون محسوبة بمهارة باعتبارها تخدم بشكل أفضل أهداف أولئك الذين هم يحددونها، وهذه الأهداف مثل عقاب الفاسد وحراسة المجنون وإصلاح الشرير ومحاصرة المشكك واستخدام العاطل أو المهمل، ورفع الروح المعنوية للمحبطين ورعاية المريض وتهذيب المريد في فرع من الصناعة وتدريب الجيل الناشئ عن طريق التربية بناء على هدفه. ويختلف المحبوس أو المسجون في هويته الاجتماعية، وهو يمكن أن يصبح سجيناً دائمًا في زنزانة الموت، أو محبوسًا من أجل المحاكمة، أو مجمع التوبة، وبيوت الإصلاح، وبيوت العمل والمينافكتورا، وبيوت المجانين والمستشفيات والمدارس. ومع ذلك فإن الأوضاع لا تختلف باختلاف الهوية الاجتماعية للمحبوس.

وما يلزم عن هذه الأوضاع الاجتماعية التي تناسب فئات النزلاء هذه لا تقاس بالصفات الأخرى الذاتية (أيا كانوا كبارًا أو صغارًا، أصحاء أو مرضى، مذنبين في جريمة أو لا، فاسدين أخلاقيًا أو طاهرون، فسادهم يفوق الإصلاح، أو بحاجة إلى الإصلاح، مستحقين للعقاب، أو للرعاية) ولكن

تساوي الرتب (أو بالأحرى غيابها) بين الأفعال المحتملة للنزلاء عندما يُتركون لحيلهم وسلوكهم فإن أهداف حبسهم قد تكون مطلوبة. ومما لا شك فيه أن الاختلاف أو التناقض المشتبه فيه بين الاثنين ينبغي أن ينسب إلى إرادة النزلاء المريضة أو إلى أجسادهم أو إلى ضعفهم أو إلى مرضهم الروحي أو عدم نضجهم النفسي أو نقصهم. فالشيء الوحيد المهم هو أن السلوك المرغوب يمكن اختياره بإرادة الآخرين، أما إرادة النزلاء هي إما غائبة وإما مكبوتة عمدًا.

إن ما يوحد نزلاء المنشأة أو السجن (مهما تكن مهمته الوظيفية الطارئة) هو تصميم المشرف أو المراقب على أن تكون إرادة المراقبين أو المشرفين بديلاً لغياب إرادة النزلاء التي لا يعتمد ولا يعول عليها. إن إرادة المراقبين هي إرادة (حراس السجن، ورؤساء العمال والأطباء والمدرسين) التي ينبغي أن تحدد سلوك النزلاء وتوجههم وتراقبهم. دعنا نلاحظ أنه ليس الأمر هو ما يشعر به النزلاء حول الأشياء التي هم يأتمرون بعملها، وليس الموضوع أيضًا عما إذا كانوا يعتبرون الأوامر الصادرة إليهم شرعية أو قانونية، أو ما إذا كانوا يستنبطون مقاصد وأهداف مراقبيهم ويجعلونها أهدافهم الخاصة، فلا تهتم المنشأة أو السجن بما يفكر النزلاء وإنما تهتم بما يفعلونه. وقد تبدو الهيمنة الأيديولوجية والسيطرة الثقافية، والتلقين أو أي جهد آخر مهما كان مطلوبًا للوصول إلى الخضوع الروحي أو التبعية الروحية في سياق السجن شيئًا غريبًا وغير مبرر وغير مقبول. وقد لا يسأل أي امرئ عما إذا كان النزلاء سوف يفعلون في النهاية أيًا ما يريدون عمله برغبة – مستعدون مهيؤون له.

وكان تهذيب موضوع الإصلاح الأخلاقي بالنسبة إلى الأجساد المكشوفة أن تتبع في السلوك والتصرف الدعوة المحتملة للأمر بالزهد. إنه هروب بشكل صريح جدًا من وجه الحجج أو الادعاءات الليبرالية، وتنافر شديد

أيضًا مع بلاغة الفرد المسيطر أخلاقيًا. وكان بنتام قد توقع الاتهام وقرر التصدي له بوضوح. وبشفاعة حمية النقد الليبرالي أوضح بنتام شكوكهم لهم، حول التساؤل ما إذا كانت الروح الليبرالية وطاقة المواطن الحر لا تتغير ولا تتبدل من أجل فرض النظام عن طريق التدريب والمراقبة، والمعرفة الآلية وحمية وصرامة الراهب، وما إذا كانت نتيجة هذه الوسيلة المرنة الرفيعة لا يجب أن تكون تشكيلاً أو بناء مجموعة آلات تشبه البشر أو صورة طبق الأصل للبشر. وانتقل بنتام إلى تقديم ما كان يراه دليلاً ثابتًا على أن الشكوك كانت لا أساس لها، وأن المخاوف مضللة أو سوء إرشاد.

"لنعطي إجابة مقنعة على كل هذه التساؤلات والتي ربما تكون جيدة ولكن أيًا منهم لم يصل إلى هذا الموضوع أو هذه النقطة، وقد يكون من الضروري أن نرجع في الحال إلى غاية التربية، هل المحتمل أن تتزايد السعادة أو تنقص بهذه المعرفة أي فرض النظام عن طريق التدريب والمراقبة، نسميهم جنودًا نسميهم رهبانًا نسميهم آلات، لذلك ما كانوا إلا أناسًا سعداء. وأنا لا يجب أن أهتم، فالحروب والعواصف من الجيد أن تقرأ أو تفسر ولكن الاستمتاع بالسلام والهدوء يكون مفضلاً"(٣).

في كل الاحتمالات قد لا تكون الروح الليبرالية للمواطن الحر تثقفت أو هُذبت بواسطة المنشأة إلا أنها تكون ضمان السلام والهدوء ومعها سعادة النزلاء. فأي سلام أو هدوء متزامن ونمط المنشأة ومقترن بها، وليس لدى المرء صعوبة في أن يستنتج من جملة حجة بنتام المتميزة في وحدتها واتساق برهانها أن لشرط السلام والسكينة وجهين: الوجه الأول، موضوعيًا، يتصف شرط السلام والسكينة بالأطراد والانتظام والثبات والقدرة على التنبؤ من السياق الخارجي لأفعال النزلاء. وليس هناك شيء متروك للصدفة، ولا لخيارات واقعية توجب على النزلاء ضرورة الاختيار. وليس هناك شيء من الأمل ولكن ليس هناك شيء من الخوف أيضًا. أما الوجه الثاني، ذاتيًا

يعني شرط السلام والسكينة مقياس سلوك النزلاء الذين سلوكهم ليس مخالفًا لمطالب المشرفين أو المراقبين لهم، لذلك غير مرغوب أن يجلب النزيل على نفسه غضب المراقبين المتمم بالعقاب الوافر للعاصين للأوامر أو المتمردين، لأن الأرفع مقامًا لا يطالبون بأكثر من امتثال السلوك أو التصرف وفقًا للأوامر، وفن تدفق الجزاءات أو الإثابات موثوق من السهل تعلمه وتوريط المعلم بدون صراع وهو لا يشتمل على تناقض أو غموض أخلاقي لكن الوجهين الاثنين للسلام والهدوء يوفران كلاً من المقومات الضرورية والكافية للسعادة. ولا تكون سيادة الفرد وحرية الاختيار من بينهم.

ومع ذلك لم يكن نزيل بنتام دمية بأطراف تحركها شروط أو خيوط خارجية وحدها، ويفترض في النزلاء أن يكونوا موجودات حذرة مفكرة ويصنعون اختياراتهم، ويكون سلوكهم نتاج اختياراتهم، وهم يجاهدون أيضًا من أجل السعادة للكل الباقي منا، إنهم يمكن أن يكونوا واثقين بشيء واحد، وبواسطته وعلى اتساعهم قد يتجهون إلى صنع القرار الذي يجلب لهم السعادة أكثر، ومع ذلك صنع القرار وسيلة لتعقب السعادة وليس هو السعادة ذاتها. فصانع الاختيار لهذا السبب يفضل السلام والهدوء الذي لحظة تحققه لا يترك مكانًا ولا حاجة إلى الاختيار.

يستطيع مُصمم المنشأة أو السجن أن يضمّن بسهولة ذلك التفضيل والاختيار بإعادة ميزات السلام والهدوء لتبرز كثيرًا خلال السماح غالبًا بعدم إثارة الخيار. وهو يؤكد أن المراقب أو المشرف المستقبلي للسجن (مزعج أو متحرك باستمرار بينما الآخر ينبغي أن يكون بشأن إمكانية استخلاص العمل المفيد والنافع من حراسه) وليس الجهود الخارجية مطلوبة لتوفر الضغوط المتضمنة حاليًا في الموقع أو المكان المبني بإحكام للنزلاء، وبكلمات بنتام فإن "الملاحظ المستقبلي" يعتقد بشدة أن من الضروري أن يسأل: كيف يدير العمل ليبدأ فيه ويتبع حدوده، لكونهم خاضعين لهذا النظام؟

وما هو الأمان الجيد الذي يريده لأعمالهم؟ وأنا أستطيع بالنسبة إلى معظمهم أن أتصور أو أتخيل في أي معدل أو مدى يكون لديه أمن جيد كثيرًا، فيمكن أن يكون لأجل الصناعة والإتقان لدي أي عامل مشهور على اتساع أن يدفع له راتبًا يوميًا وليس بالقطعة، وإذا لم يرغب العامل في عمل شيء كان عليه عمله من الصباح إلى المساء فإن عليه أن يأكل خبزه الفاسد ويشرب بوله، ودون أن تتحدث إليه نفس... يكون التشجيع ضروريًا لعمله أو لبذله أقصى جهد ولكن أكثر من هذا لا يكون ضروريًا"(٤).

قياس أي تغير ضد الخبز الفاسد والماء والوحدة في الحبس المنفرد أو الزنزانة المنفردة يدل على أن العمل الصعب أو الشاق بل وأقصى جهد بدني يود الشعور بالجزاء، ويكون الاختيار بسيطًا حقًا، حتى الذين هم خلو من القدرة المناسبة والتصرف المفيد يمكن أن يثقوا في عرض حق الاختيار، وتوجد الثقة أو تبني لكي تحمي بساطة الاختيار، وليس بالتفضل المزعوم لأهل الاختيار، إنها مهمة النظام المحدد تحت اسم المنشأة أو السجن الحارس لهذه البساطة في الاختيار، وتتحقق هذه المهمة إذا كانت النظم تهدف فقط إلى منع كل سلوك وتحريمه، وكل سلوك يُستبعد يصرحون بأنه غير ملتزم، وإذا هم عادوا إلى الوسائل المناسبة يجعلون هذا الغرض واقعيًا.

أساس السجن هو أن يقدم مثل هذه الوسائل التي هي دليل أحمق ورخيص يجعل التحقق السهل للمهمة بردها إلى العمليات الروتينية، ويقترح بنتام أن مثل هذه الوسائل منتجة بواسطة تنظيم معين للفضاء الذي يشمل كل من النزلاء ومشرفيهم أو مراقبيهم، خصوصًا عن طريق التصميم الدقيق لمبني متعدد الأهداف. ولكن خلف هذا الجهاز المعماري يوجد مبدأ أوسع كثيرًا من تطبيقه المحدود بواسطة الآفاق التكنولوجية لوقته أو عصره.

وبكلمات بنتام الخاصة فإن ماهية السجن تقوم على مركزية وضع المراقب، المرتبط بالمعرفة والوسائل الأكثر فاعلية في الرؤية دون أن يكون

مرئيًا، أي القول إن الماهية غير متماثلة في المعرفة، فالمراقب يعرف كل شيء عن النزلاء بينما لا يعرف النزلاء شيئًا عن المراقب، فمكان إقامة المراقب وأفعاله محجوبة في سرية وغير منظور، ولذلك لا يمكن التنبؤ به بينما كل شيء يعمله النزلاء خاضع للتقصي والفحص الدائم. ومفتوح بشكل مستمر للتقويم ورد الفعل أو المعارضة أو بأي طريقة هكذا يظهر بالنسبة إلى النزلاء. قد تكون الملاحظة المستمرة الفعلية شيئًا جيدًا ولكنها شيء مكلف جدًا إذا كان من الممكن إدراكها تمامًا، وهكذا يقترح بنتام الشيء التالي "إنه من المرغوب أن يكون النزيل في كل حالة يرى سببًا للاعتقاد كثيرًا ولا يكون قادرًا على أن يقنع نفسه بما يضاد، وهو يجب أن يتصور نفسه خاضعًا أو تحت المراقبة، وإن تعرّض خلوة النزيل للانجراح من نظرة الغرباء يجب أن يكون في أي وقت افتراض مقبول، ويكون من المهم حقًا تأكيد الحضور الظاهر للمراقب في كل مكان وفي كل الأوقات لحظة اقتناع أن عين الرؤساء هي دائمًا مفتوحة عليهم، قد لا يتصرف النزلاء كما لو أنهم تخلوا عن حيلهم ووسائلهم الخاصة إطلاقًا، إنهم ليس لديهم فرصة لممارسة إرادتهم الخاصة، وهكذا قد تتراخي إرادتهم تدريجيًا وتضعف خلال عدم استخدامها، واستمرار وجود التحكم والسيطرة الدائمة لا يمنع أو لا يحرم النزلاء من حريتهم الفعالة فحسب ولكنه سوف يجعل النزلاء غير قادرين على أن يكونوا أحرارًا في اختيار وتوجيه أفعالهم الخاصة في بناء وإدارة حياتهم الخاصة، إنهم يحتاجون الآن إلى المراقب لينظم لهم معيشتهم وحياتهم، والآن يتطلب نوع سعادتهم الخاصة، وسلامهم وسكينتهم أو هدوءهم عدم الحرية أو فقدان الحرية ليدركوا سعادتهم في النهاية. وسوف يتحقق كل هذا الإصلاح العجيب أو إعادة التشكل سوف يتحقق بدون توجيه أخلاقي، دون أفكار وعظية بدون ارتباط النفس والعقل عند النزلاء بأي طريقة أخرى. فما هو مطلوب هو مجرد التحكم أو الانضباط السلوكي الخارجي الظاهر

وهذا يعتمد بصورة وحيدة على التنظيم المناسب لشبكة من عمل الاعتمادات الخارجية، مع عدم التماثل في الوصول إلى الأخبار أو المعلومات باعتبار مبدئها الحاكم الأعلى.

"والرؤية بدون أن تكون مرئيًا" تجعل المراقبين أحرارًا في العلاقة بالنزلاء الذين يراقبونهم أو يشرفون عليهم. في هذه الحالة تقوم حرية المراقبين في استقلال أفعالهم بمعزل عن ما يفعله النزلاء أو ما يريدون أن يفعلوه، وفي مقدرتهم التعامل مع النزلاء كموضوعات لإرادتهم الخاصة، قدرتهم على التأثير في أفعال النزلاء وتعديلها بجعل إرادتهم الخاصة بديلاً عن إرادة النزلاء باعتبارها منبهًا ومثيرًا لسلوك النزلاء ومحددة له. وتشكل مجموعة مستقلة من المراقبين ضابطًا على حرية المراقبين الآخرين في علاقتهم بالنزلاء. وتكون حرية الرقيب هي في الجانب الأول بعلاقته بالنزلاء بينما يكون الرقيب تابعًا فاقدًا للحرية مُغيب الإرادة على الجانب الآخر ويكون المراقبون أحرارًا في العلاقة بالنزلاء بغاية أن تبقى حرية الفعل منزوعة من وضع النزيل.

لنكون عقلانيين، تتحدد حرية المراقبين في اتجاه واحد فقط. هناك اتجاهات يكون فيها المراقبون قادرين على كل شيء، وحاضرون في كل مكان – هم غير أحرار كثيرًا مثل النزلاء في العلاقة بهم ذاتهم، وفضلاً عن كل ذلك فإن المراقبين موجودون بالسجن لإنجاز مهمة محددة ليست من اختيارهم الخاص، إنهم موجودون ليلاحظوا ويأمروا، وليست المهمة بالضرورة مُرْضية ذاتيًا، لكونها طريقة جيدة لجعل الحياة ممكنة، وهكذا لا يمكن للمراقبين أن يكفوا عن عمل أقل من المهمة المطلوبة – في أي وقت هم يشعرون أنهم يمكن أن ينصرفوا عنها أو يبعدوا عنها، لذلك واحد من أكثر الأسئلة السياسية المحيرة "من يحرس الحراس"؟ Quis custodiet ipsos custodies?، إنه سؤال يسأل عن هيئة السجن بقدر أي نوع من الناس

وضعوا أو عينوا لضبط أو للسيطرة على سلوك وتصرفات الناس الآخرين، إلا أن تخطيط أو تصميم السجن يأخذ المشكلة في الاعتبار، هكذا يؤكد لنا بنتام حل المشكلة بطريقة أكثر فاعلية، يوجد في السجن تحت الحراس أو المراقبين الخدم وأتباعهم من كل نوع يخضعون لتحكم لا يمكن مقاومته، فيما يتعلق بالحارس الرئيسي أو المراقب يكون المساجين والأشخاص الآخرون خاضعين فيما يتعلق بهم(٦) لانضباط شديد من المراقبين، وهو مؤكد خلال تطبيق المبدأ نفسه كانضباط أو تحكم في النزلاء لا يقاوم. وخلال عدم تماثل المعرفة. داخل الغرفة الرئيسية التي يشغلها المراقب فهو مبهم وغير مرئي بالنسبة إلى النزلاء. ولكن نظرة أو عين الحارس الرئيسي مفتوحة بشكل دائم. وقد لا يعرف المراقبون متي يختار مشرفهم أن يقوم بملاحظتهم في العمل. وهو حر أن يفعل أو يعمل هذا عندما يريد ذلك دون أن يكون هو نفسه مرئيًا. ويكون الحارس الرئيسي بالنسبة إلى المراقبين (حاضر دائمًا في كل مكان بشكل ظاهر) مثلما يكون المراقبون بالنسبة إلى النزلاء. وهذه حرية للحارس الرئيس في العلاقة بالمراقبين تفرض حدودًا على حرية المراقبين في العلاقة تجاه النزلاء: والشيء الوحيد الذي يمنعون إدراجه في مجال اختيارهم ليس هو اختيار ممارسة إنهاء تحكم حراسهم، وليس المراقبون أحرارًا ليسمحوا بحرية النزلاء، على الأقل ليست حريتهم كاملة، ولا يمكن السماح باكتمالها باعتبار منطق الموقف الذي يحكم فيه المراقبون (كموظفين مكلفين يستحقون دخل ثابت عن وقت عملهم، ويعاملون المهام الخاصة بهم كوظيفة يكون تأديتها من أجل أتعاب لاحقة أكثر من أن تكون لأجل جاذبيتها الداخلية). وهي لا تضمن أن يكون سلوكهم متناغمًا أو متوافقًا مع الهدف أو الغرض المستقر والثابت الذي يعملون من أجله، ويكون التصرف أو السلوك الضار إمكانية غير مرغوبة لا يستطيع المرء منعها، ومع ذلك فإن مثل ذلك السلوك أو التصرف يجب أن يكون ممنوعًا أو محرمًا

عن طريق شيء مصطنع خلال احتياطات مصممة بغرضية تامة، لذلك هناك حاجة إلى المجموعة التي تحدد خضوع المراقبين وتقرر في واحد من الجوانب المهمة في أفعالهم.

ولحظة أن تتغير الصورة بالكامل نحن نتحرك خطوة واحدة للأمام إلى ذلك السؤال quis من الحارس custodiet إلى السؤال عن الحارس الرئيسي نفسه، ويرتبط السجن بعيدًا عن المخططين والمصممين له بمباشر الأعمال الحر، صاحب العطاء الذي قد يرى الفرصة جيدة ليلوي ذراع النزلاء لإنتاج منتجات رائجة أو مطلوبة. ولذلك قد يكون السجن ذاته مشروع عمل مربح، ولولي العمل الحارس الرئيس أن يتبع مصلحته الخاصة، وقد تجبره مصلحته على الاهتمام بالنزلاء ورعايتهم ليبقوا أصحاء وأقوياء، وأنهم لا يقلصون عملهم المنتظم، وهم قد اكتسبوا عادات العمل، وهكذا تكون إعادة التشكيل أو الإصلاح التدريجي، وإذا كانت إعادة التشكيل أو الإصلاح سببًا لحبسهم، ولحظة أن يكون ذلك الاهتمام فعالاً يكون قليلاً من الانضباط والسيطرة ضروريًا، ويستطيع المرء اعتمادًا على ولي العمل أو مباشر العمل استخدام السجن للغرض الذي كان تخطيط السجن وتصميمه من أجله، ويمكن اعتماد المرء على رغباته من أجل مصلحته، وخوفه من افتقاد دافعيته إلى نوع العمل الصحيح، أي النوع المطلوب لجعل السجن في حركة. وأن تكون الحركة في الاتجاه المناسب. وهذا المستوى الرفيع للحارس يكون يقظًا أو مستعدًا بشكل آمن عن طريق تقديره الخاص أو حساباته الخاصة. وسوف يعلمه العقل أو يوصيه بأن مصلحته الشخصية تتطلب أن يكون هدف السجن موجودًا بشكل كامل ودائم.

ويمكن أيضًا أن يُترك لمصلحة ولي العمل أن يقرر بشكل آمن كيف يجب استخدام السجن من أجل أن يحقق أهدافه أو أغراضه بشكل كامل وأن يكون معظمها آمنًا. ويسأل ولي العمل أو الحارس الرئيسي للسجن ما هي

الحرف التي ربما يضع فيها رجاله عند وصولهم إلى السجن؟ ويقترح بنتام في إجابة مختصرة وواضحة أينما أنت تستطيع تعقبهم أو متابعتهم "الوِ أيديهم إليك"(٧) وكذلك مع كل الأسئلة الأخرى، ربما ولي العمل الحارس الرئيسي للسجن يعتبر السؤال ضروريًا، وهكذا يكون السجن مخططًا، وتتأكد الشروط العامة من أجل أن يتم العمل بنجاح –وأن يكون كلاهما كافيًا وفعالاً– فالمصممون يلقون المسئولية إلى ولي العمل أو الحارس الرئيسي للسجن. ويؤكد المصممون هم أنفسهم التحول عن المشهد كاملاً وتجنب كل إغراء لأي تدخل أكثر مع العمل اليومي لإنتاجهم. ويخبرنا الحارس الرئيسي للسجن أن ما يمكن عمله لا يضيف شيئًا مفيدًا للمجموعة الفائزة بالمنطق المحدد معماريًا للسجن، وتقديرات الفائدة الموجهة لولي العمل أو الحارس الرئيسي للسجن ربما تجعل صلة بين الاثنين وهكذا يُنتقص الجهد الحقيقي للمجموعة ويُحط من تقديره. وكل قانون يهدف إلى منع الرجال أو حرمانهم من متابعة الحرف التي يصلون إلى معظمها "يكون ضارًا ويجب تجنبه تحت كل الظروف" وأنني أتمني أن يكون القانون مستبعدًا من داخل جدرانه، هكذا يقول بنتام باسم مقاول العمل أو الحارس الرئيسي للسجن في المستقبل، وهو يقول إنه ليس مجرد البحث عن المكسب الخاص لمقاول العمل أو الحارس الرئيسي للسجن لكن أيضًا (يكون الاثنان غير قابلين للانفصال) من أجل البحث عن نجاح السجن كمصنع للنظام الاجتماعي، وهذا هو بالضبط ما يجعل حرية ولي العمل أو الحارس الرئيسي مرغوبًا بشكل فريد، وكذلك مفيد اجتماعيًا إلى ما لا نهاية أكثر من الحكم أو السيطرة بواسطة قانون يقيد أو يلزم الموظفين التابعين ويكون تبني خطة تعاقد – أو ترتيبات في هذا الرأي مجلبة للضرر، هناك أيضا قليل منهم يقبلونها، ويوجد كثيرون جدًا يرفضونها.

"فالقوة والميل ينجم عنهما الفعل: توحدهما الغاية وتتحقق في، تمام

العمل"(٩).

وفي دراسة متميزة عميقة مدهشة عن القانون الإجرامي والممارسة في إنجلترا على عتبة الثورة الصناعية. كتب ميشيل إنجتايف Michael Ingntieff عن شخصيتين اثنتين لبنتام – المدافع عن الإصلاح البرلماني، والمؤلف في الحقوق الدولية للسجن باعتباره ليس وجودًا مضادًا ولكن مكملاً.

"إن اتساع الحقوق داخل المجتمع المدني يجب أن يعادل بإلغاء حرية الصمت التي يتمتع بها المسجونون والمجرمون الخاضعون للنظام القديم، وفي حالة عدم المساواة وتزايد انقسام المجتمع يكون هذا هو الطريق الوحيد لاتساع الحرية وتشجيع الاتفاق وتقويته بدون أمن شامل"(١٠).

والتناقض بين الخضوع كلية لنظام –مثل نظام وجود النزلاء على الطرف الأقصى من التناقض– وبين الحرية التامة غير المكبلة وغير المتصادمة مع وضع ولي العمل الحارس الرئيسي مباشر العمل، وعلى الجانب الآخر من المراقبين لا يمكن أن يكون التناقض أعمق، فيما بين هويتهم المزدوجة كموظفين خادمين للحارس الرئيس، وسادة يسيطرون على النزلاء ويوجدون الانضباط بينهم، إلا أن هذا التناقض لم يكن بأي طريقة نتيجة مناسبة لعدم الاتساق الداخلي لمجموعة المبادئ، ولم يكن خطأً منطقيًا على خلاف كثير من فلاسفة الحرية والحقوق الإنسانية، وفي حالة الوضع الإنساني بشكل عام يكون من الصعب محاولة تفسير التشريع حول المجتمع بشروط "ماهية" عالمية واحدة للنوع الإنساني ككل ولكل فرد على وجه التحديد، وكان بنتام على معرفة تامة أن هدف تأمين إعادة الإنتاج للنظام الاجتماعي السلس والآمن لا يمكن أن يكون إلا راسبًا شكلين اثنين متناقضين بشكل حاد، ورغم الحال أو الوضع المشترك والأشكال الاجتماعية الشرعية، إحداهما لديه حرية تامة كأفق فكري له، والآخر يجاهد تجاه التبعية التامة، ولم يكن السجن جهازًا محدودًا بالقطب الثاني في هذا التناقض أو ملازمًا له.

ولم يكن السجن اختراعًا جديدًا صُمم من أجل التخلص من البقايا أو الدمار الناتج عن اتساع الحقوق المدنية والسياسية التي بشر بها أو ألح عليها بنتام في شخصيته الثانية، وبقليل من الجهد يستطيع المرء قراءة السجن باعتباره مثالاً أو صورة للمجتمع على اتساعه، فالسجن مجتمع فيه حياة، مجتمع منظم، مجتمع دون جريمة، ودون التعاون يتلوث المجتمع بسهولة، وينقسم أو يتفرق، إن المجتمع الذي يبحث بفاعلية عن المنفعة الأسمى والسعادة الأقصى لأعضائه مجتمع كامل بكل الوظائف والأدوار الضرورية لبقائه حيًا وناجحًا، مثل ذلك المجتمع يثبت السجن أو يؤكد أن حرية البعض تجعل تبعية الآخرين ضرورية ومفيدة بينما عدم حرية عضو واحد أو قسم واحد تجعل حرية الآخر ممكنة، وليس السجن ملحقًا أو مكملاً لإعادة تشكيل الإصلاح البرلماني، أنه يؤسس الآخر بوصفه شرطه الخاص والشرعي أو القانوني.

وبعيدًا عن كون بنتام كافرًا بالعزلة الأخروية للسجن "يكون ولي العمل الحارس الرئيسي للسجن شخصية مقتبسة من بنتام منفتحة بفخر وكبرياء على الحياة اليومية". "إنني يجب أن يكون عندي من أجل ولي عملي – إنسان منشغل بنوع من العمل يكون من السهل تعلمه، عمل بارع جدًا بأيدي كثيرة شأنها شأن ما كان هو قادر على أن يصل إليه بمقتضي الشروط المعتادة، وربما يأمل أن يفعل أفضل من العدد الكبير الذي يستطيع هو أن يحقق شروطهم الجيدة(١١). أناس يتعقبون بحرية منافعهم، وبينما هم يفعلون هكذا فإنهم يكتسبون القدرة على الإشراف على عمل الآخرين وتنظيمه، ويؤثرون في كل ما حولهم بأي عدد أكبر، فالسجن ليس مؤسسة لمحاربة جرائم مميزة تتطلب من رئاسته اكتساب مهارات جديدة أو التحول عن المهارات القديمة، إنه على الضد فرصة لعمل ما "فالرجال المنشغلون بالعمل يعملون عملاً حسنًا متقنًا جميلاً" يعملونه جيدًا أيضًا "وهم خاضعون لشروط مخططة بوعي من أجل الهدف" وكذلك الإنتاج المتوقع الرفيع يعود على الجهد

المستثمر نفسه.

وليس نزلاء السجن مخلوقات من الفضاء الخارجي، ولا فئة إجرامية مميزة من الناس يستدعون اصطناع قواعد للمعاملة مرعية. وكما تصورهم بنتام فإن صورتهم جميعًا مشهورة جدًا، وليس لدي المرء صعوبة في إدراك أو معرفة صورة "عامل المصنع" وتكون صورة الآخر ناشئة أو نابعة طبيعيًا عن تصرفه أو سلوكه، ودوافعه التي تجعله هو نفسه يتسع أو يتمدد، وعن أولئك الذين يجعلوه يبقى كسولاً، وعن الحاجة المفترضة للبيئة المنظمة بشكل مناسب التي تختار لعامل المصنع نوع سلوكه، ويكون هو نفسه غير قادر بشكل واضح على الاختيار – الذي يبعث الإلهام بالصورة، ولدي النزلاء كل تلك السمات التي تتضمنها صورة عامل المصنع، ويكون هدف السجن مرة أخرى توفير أوضاع أو ظروف جيدة من أجل الاستخدام الأفضل للقوى الإنسانية، ومحاصرة الضعف الموجود سابقًا عند الناس داخل جدرانه. وبافتراض أنه لا توجد نظم أو قواعد حكيمة صنعها أي شخص ليحملهم على إنجاز هذا أو ذاك النوع من العمل، العمل الذي يقع بشكل طبيعي تحت أيدي ولي العمل قد يكون هذا. ومهما يكن فإنه ربما وجدت بواسطته معظم الثروة المصنوعة، فكلما زادت حصيلة المال المكتسب لدي العامل المسجون تقلصت سلطة السجان عليه.

وهكذا يمكن قراءة السجن كنموذج وصفي للمجتمع ككل، ويحدد السجن ببناء دوار واحد، ولكن النموذج الصحيح والأكثر أهمية، النموذج المحسن أو المطور، نموذج مثالي للمجتمع الكامل. المجتمع الذي على خلاف المجتمع الأصلي الناقص لا هو فائق التنظيم ولا هو تحت التنظيم. باعتباره تنظيمًا يتمركز في مواقع معينة في حاجة إليه، ويعزلها عن المواقع الأخرى التي ليست في حاجة إلى تنظيم، إنه مجتمع يتخلص هكذا من الجريمة التي تتضمن سلوكًا ضارًا أو أذى اجتماعيًا، مجتمع يتخلص من القفر الصناعي،

والمجتمع الذي يصنف بعناية فائقة مهارة أعضائه في طبقات أو فئات معروفة مختلفة يقدم مقاييس أو معايير مختلفة للحرية وعدم الحرية والتي تناسب جيدًا العمل السلس للكل، وكذلك سعادة كل شخص، وبسبب كل هذا يقدم المجتمع لكل عضو بيئة منظمة آمنة غير مهددة لنوع الفعل الذي هو مناسب جيدًا لكل عضو.

ومع ذلك طموحه (أيًا كان ظاهرًا أو خفيًا)، ليس في مجال اعتداله المفترض وقد يقارن السجن بالنموذج المنتج الجاد للنسق الاجتماعي، وما يبحث عنه كل عمل ليس شيئًا أقل من التوازن الجيد والتعايش الإنساني المتماسك المتوازن. القادر على تبني المهام المتغيرة، والقادر على إعادة إنتاج شروط وجوده الخاص، إنتاج أقصى ناتج (أيًا كان المقياس) الأقل تلف أو الأقل عادم، وتشكلت الصورتان المثاليتان عن هدف وحيد، ومع ذلك هم يقترحون اتباع طرق مختلفة تمامًا للوصول إلى الهدف.

ولحظة أن يُقرأ السجن بجانب نموذج بارسونزيكون زهو المكان وأبهته من بين الاختلافات العديدة المقبولة، يحافظ على فعل الانتباه بشكل ثابت عن طريق صفة واحدة لآلة الضبط والسيطرة عند بنتام، وبالأحرى عن طريق غياب الصفة التي تشكل نموذج بارسونز الأكثر شهرة. ويكون غياب الصفة دالاً ويشير بوضوح إلى التربية الأخلاقية والتكامل الثقافي والاتفاق ومجموعة القيم والتناسق الأساسي، والتصديق الشرعي، ومهما تكن أسماء أخرى فإن بارسونز وأتباعه اعتادوا الإشارة بشكل أساسي إلى الطبيعة الوجدانية والعقلانية والمعيارية والروحية للتكامل المجتمعي الاندماج الاجتماعي، وبين المستويات المختلفة من المجتمع المصغر مجتمع السجن وتحمل النظرة الصامتة حدث الاتصال وإدارة البيئة والجزاءات والعقوبات وتجعل الضغوط الأيديولوجية والحروب الثقافية لغوًا. وصلابة أو تماسك هذا المجتمع الصغير لا تشكل الشرعية والاتفاق،ومع ذلك سوف تستمر مهما

يحدث للأخير.

حقًا يوجد القليل في طريق الثقافة التي توحد المجتمع الطبقي عند بنتام. وبعيدًا عن التفضيل الإنساني العالمي للسعادة أكثر من الألم (أو بدقة أكثر غياب الألم أكثر من وجوده) لا يكون هذا التفضيل نتيجة للتدريب أو الإقناع ولكن يمكن اعتباره بصعوبة سمة أو خاصية ثقافية، إنه يظهر في وصف السجن باعتباره شرطًا أكثر من اعتباره ناتجًا، أنه ليس نتيجة عمل النظام، أنه بدلاً عن ذلك عامل مدعم يجعل هذا العمل ممكنًا. فالصفة الإنسانية العالمية ليست خلقًا إنسانيًا ببساطة إنها الطريق لوجود الموجودات الإنسانية، وبصرف النظر عن هذه الصفة الواحدة الموحدة هي ذاتها من أصل أو مصدر ثقافي مشكوك فيه، وقد يبحث المرء بلا جدوي عن مجموعة القواعد الثقافية المشتركة هذه التي جعلت بارسونز يعتقد أنها المطلب الحتمي لأي نظام متكامل جيدًا.

ولا توجد أي محاولة عن دور المركز أو من جانب المركز ليَهْدِي المحيط إلى قيمه، بالتثقيف والتربية والهِدى، والاعتقاد الوحيد أنهم يبحثون ليغرسوا في عقول أتباعهم أن دوام وبقاء رفعة الحكام وشموخهم وعدم نقضهم يحدد هوية المصلحة الذاتية اللاحقة مع استسلام غير مشروط. وخلاف ذلك فالمكان أو الموقع الذي تشغله الفئات المختلفة من العاملين داخل النسق أو النظام يستدعي أنواعًا مختلفة من السلوك أو التصرف، والسلوك المطلوب لإحدى هذه الفئات كلية ولفئة أخرى بشكل جزئي ناتج عن نوع السيطرة أو الضبط الذي هم يخضعون له، أكثر من المفاهيم الأخلاقية أو الوصايا الأخلاقية والقواعد الثقافية والمعتقدات ومقاييس التقويم التي هم يقبلونها، حقًا نحن نعرف القليل حول ما يدور في عقولهم ولا يكون هذا أقل من فهمنا لعمل ما يتطلبه النظام.

ويكون الاختلاف وليس التشابه هو الذي يتكامل في نسق أو نظام بنتام.

ويكون أصغر المجتمعات متساوٍ أو متماثلاً تمامًا ومتماسكا معًا بواسطة تقسيم القوة الملاحظ بشكل دقيق، وتقسيم القوة بدوره لا يتوقف على شيء أكثر من التمييز بين الاختيار غير المقيد والاختيار الذي يرد إلى الوجود المجرد في حده الأدنى البسيط، اختلاف بين الحرية وعدم الحرية. ويكون أولئك الذين يحكمون أحرارًا ؛ ويكون أولئك الأحرار حكامًا، ويكون أولئك الذين هم محكومون غير أحرار، ويكون أولئك غير الأحرار محكومين.

ومن بداية حياته البحثية الطويلة يبحث تالكوت بارسونز عن نظرية عالمية للمجتمع، وكان بارسونز يعبر عن عدم رضاه عن المفاهيم والتصورات الموجودة للفعل الإنساني، فالكل أعمى عن الغموض الداخلي للفعل في المجتمع، وأوضح بارسونز معلنًا هدفه الخاص أنه يريد نظرية للفعل ترفع الضعف التقليدي عن أسلافها، عن طريق المحاسبة معًا عن الطبيعة الإرادية للفعل وصفته غير العشوائية، هكذا كان توحد وتوافق السمات المتناقضة ظاهريًا، لذلك افترض بارسونز صفة لكل فعل لا يمكن استبعادها أو محوها، ماهية فينومينولوجية لحالة الفاعل، وتسليمًا بهذا التناقض المنطقي داخل كل فعل مفرد، فهذه الثنائية حقيقة ترنسندنتالية قبلية لكل فعل، ويعتقد بارسونز أن الفعل المفرد في شكله أو صورته العامة (فعل مثل هذا) يكون نقطة البدء الصحيحة لبناء نظرية حول المجتمع، وهذا هو ما فعله بارسونز، فقد بني تدريجيًا نموذجًا للنسق الاجتماعي يشارك فيه كل فاعل في الماهية العالمية نفسها، ويختار الفاعل فعله بحرية، بينما في الوقت نفسه تكون أفعاله ليست عشوائية عن طريق النسق الثقافي المشترك وعن طريق قواعد التمييز والتصنيف الاجتماعية، وكثير مثل كل الفاعلين توجد الثنائية الترنسندنتالية نفسها للفعل، والطريقة التي بها تتدخل الميول القبلية للفاعل، والنسق الثقافي والبناء الاجتماعي لتنتج بشكل تجريبي نتائج سلوكية معينة، تكون هي بعينها بالنسبة إلى كل الفاعلين. والنظرية العامة للمجتمع

عند بارسونز هي نظرية الكل المكِّون من وحدات متطابقة أساسية.

واختيار الفاعل وفعله كنقطة ابتداء للتنظير السسيولوجي وافتراض التجانس الأساسي للفاعلين شرط مصداقية الكل الآخر، يعطي لأحدهما الآخر القبول أو الاستحسان plausible والضرورة معًا، إن هذه هي الحالة التي يمكن أن تظهر ليس خلال التحليل المنطقي والبرهان فحسب ولكن خلال فحص معظم النظرية السسيولوجية أيضًا، وتوحيد الافتراض تجانس الفاعلين (الفاعل باعتبار ذلك المدخل أو الاتجاه) مع قرار الانتقاء أو الاختيار للفعل الاجتماعي كنقطة كشف بالنسبة إلى نظرية المجتمع (أحيانًا منطقته كاملة) لا يكون لديه طريقة محددة بالنسبة إلى بارسونز، ولقد شارك بارسونز معظم نقاده مثل علماء مناهج الأعراق ethnomethodolgists مع كل علماء ما بعد بناء النظرية post-Schutzian theorizing بالإضافة إلى التأثير الهرمينوطيقي أو تأثير فتجنشتين في فروع النظرية المعاصرة، وكل هذه الأنواع من النظرية السسيولوجية تستلزم مفهوم الفاعل المختار الحر باعتباره وحدة أساسية في المجتمع، وأعضاء المجتمع لكونهم هكذا فاعلين، وجميعهم لديهم حرية الوصول إلى أصل المعرفة التي في أيديهم، وهم كلهم ينتقلون بين الدوائر المتناهية المختلفة للمعنى، وجميعهم يقررون الاختصاصات المختصة بالنسخ واللغة المستعملة وإنتاج المعاني وعدم تشفيرها وهلم جرا، ويكون ضروريًا لسلوك الحياة اليومية أن يكون مشتركًا عند كل الفاعلين، وأيًا كان نتائج التفاعل يكون العمل متشابهًا بشكل أساسي ويكون الأعضاء مهيئين بالتساوي.

الاختلاف وليس التشابه هو الافتراض الأولي لنموذج بنتام، بعض الفاعلين أحرارًا أكثر من الآخرين، ويشمل التمييز في درجة الحرية كل الفئات أو الطبقات الفاعلة، أنه كل القوام والنسيج الذي يتشكل منه النظام الاجتماعى فالتمييز يسبق الفعل. ومضمون الفعل وإمكانيته تعتمد على المكانة

التي يشغلها في شبكة عمل التفاعل، الذي يختار فيه أولئك الذين هم أحرار تحديد أو تقييد اختيارات أولئك الذين هم في هدف التلقي، وبدلاً عن وجود أو كون النتيجة غير المتوقعة للتفاعل بين الفاعلين الأحرار المتشابهين "المتساوين فينومينولوجيًا"، يكون النظام الاجتماعي شيئًا ما يضعه بعض الناس من أجل الآخرين، في النظام الجماعي تختلف درجة الحرية الممنوحة وفقًا لاختلاف المواقع أو الأماكن التي يقدمونها ومطلوبة لمناصبهم، فإذا كان صحيحًا أن "الرجال يصنعون المجتمع" فإنه يكون صحيحًا أيضًا أن الرجال يصنعون نوع المجتمع الذي يجب أن يعيش الرجال الآخرون فيه ويفعلون، فبعض الناس يصنعون القواعد والبعض الآخر من الناس يتبعونها أو يلتزمون بها.

ويستمد ميشيل كروزير Michal Crozier إلهاماته من تحليل النظام السيبرنطيقي cybernetical بحيث يربط القوة في داخل أي شبكة عمل اجتماعية منظمة للسيطرة على مصادر الشك ؛ فأولئك الأقرب إلى قواعد الشك (أولئك يكون سلوكهم مصدر الشك في الموقف من الآخرين) يحكمون يسيطرون(١٢). وقد ينتج الفعل الشك بقدر ما يكون الفعل حرًا من القواعد المعيارية (القانونية أو العرفية المعتادة)، وغياب أو ندرة القواعد ترد السلوك أو ترجعه إلى إمكانية التنبؤ العقيم؛ ولذلك فأولئك الذين يتأثرون بالسلوك المشار إليه مُعَرّضون لإيهام إرادة أولئك الذين قد يختارون بحرية، ومن ناحية أخرى قد لا يكترث الناس بسلوك أو تصرف أولئك المشاركين في التفاعل الذين يلتزمون معياريًا به ولذلك يتصرفون أو يسلكون بشكل روتيني وبطريقة متوقعة سهلة. ولا يشكل التصرف أو السلوك التكراري الممل قيمة "غير معروفة" في التوازن أو التسوية المكانية، ويمكن أن تعاد أو ترد إلى مجال الفروض الآمنة.

وفي ضوء هذا التحليل تبدو الحرية كقدرة على الحكم والسيطرة، كأمر

القوة. فالحرية هي قوة، إلى حد اعتبار أن هناك آخرين يلتزمون أو يتقيدون بها.

كما كان توقع البصيرة السيبرنطيقية بنى بنتام نموذجه الوظيفي بسلاسة نظام فعال قابل للتطبيق أو قابل للحياة، مستخدمًا اختلاف الحرية أو تباينها باعتباره حجر الأساس في بنائه، ويقوم نظام بنتام على العلاقة بين سياقات التفاعل، وليس على قواعد محددة لفاعلين مستقلين ونماذج متشابهة كما عند بارسونز، ففي هذا النظام كل انتباه المهندس المعماري يتركز كلية على نقل سلوك الجانب الأول تمامًا، والوضوح والشفافية بالنسبة إلى الآخر (حرفيًا عن طريق إتاحة السلوك للتقصي الدائم بشكل مباشر، وبإجباره على الدخول في مجال يتضمن أو يشمل قليلاً، أي اختيار كان) ونقل السلوك إلى الجانب الآخر (الذي يرى من خلال جهاز الرؤية بدون أن يكون مرئيًا) يعتبر غامضًا بالنسبة إلى الأول، لكن بالنسبة إلى الجانب الآخر خلال الإزالة أو المحو فعلاً لكل قيد عن حرية اختيار الجانب الآخر، خلال التناقض بين الشفافية والغموض- يضع في عبارات عامة كثيرة القدرة على التنبؤ (يقين) والقدرة على عدم التنبؤ (شك) وتصبح علاقة القوة والخضوع والتبعية آمنة، وتتكامل الاستعدادات أو الميول المتصارعة أو المصالح في نظام متناغم بدون أي تخفيض أو اختزال في مجال قوة الصراع نفسه.

نظرًا إلى أولئك المندمجين في مجال الوسط الغامض بين أطراف التناقض، يسأل بنتام سؤالاً مقدسًا ذلك السؤال هو Quis custodiet ipsos custodies?، وهو توقف قليلاً عن سؤاله المتعلق بحارس الحراس أو ولي العمل الحارس الرئيسي مباشر العمل هو نفسه، حقا يسلم بنتام بأن من منظور قانون الوعي يعتبر المقاومون لأحادية الرؤية السؤال مرتبطًا بشكل غير مميز بالبناء من القاع إلى القمة، وكذلك هو يتوقع أن يكون السؤال موجهًا إلى الحارس الرئيسي – ولكن بالنسبة إلى خطئه أيضًا باعتباره أخطأ

التوجيه. وضرورة التنظيم أو الترتيب الدقيق واحتراس بلا نهاية، والضغوط الموجهة بشكل ماهر للبيئة – التي يتعقبها بنتام عندما تعتبر الوضع الأفضل للنزلاء – وهو ينكر الانبطاح في العلاقة مع الحارس الرئيسي، وفي هذا المستوى من النظام ربما لا يجب شيئًا إلا الأذي أو الضرر، وهو بالتأكيد سوف ينتقص من فاعلية حكم الحارس الرئيسي على حراسه، ولكنه أيضًا سوف يترك أثرًا ويعج أيضًا بتكريس وطاقة الحارس الرئيسي، وبهذا فالقدرة على التعديل ونجاح النظام ككل.

ولا يحتاج الحارس الرئيس قواعد قانونية ولا ترتيبات باعتبار أن لديه دوافع صحيحة للفعل ووسائل كافية للعمل بموجبهم. وعندما يكون كلاهما موجودًا فالسلوك الناتج يمكن أن يكون منضبطًا ذاتيًا. المراقب المنضبط بواسطة الفاعل والفاحص ضد نتائجه، والتصحيح على نحو وافٍ إنه سوف يغير اتجاهه نحو النموذج المرغوب، ويكون جني الفائدة دافعًا الفاعل الذي بموجبه يعني عمل منتجات ممكن ترويجها وبيعها في السوق. وجني الأرباح سيكون علامة على وجود المسار الصحيح، وجني الخسارة سوف يفيد كإشارة تحذير أن الفعل يجب تغييره، ويتطلب الربح والكسب وسائل، ولدي الحارس الرئيسي مثل هذه الوسائل، ولذلك يمكنه أن يكون فاعلاً حرًا وداخلاً في التفاعل مع فاعلين آخرين أحرارًا بجانب مبادرته الخاصة ومسؤوليته، وربما يستريح المشرعون هنا من الآن فصاعدًا أنهم ليسوا مطلوبين.

من الآن فصاعدًا هذا النظام الاجتماعي المناسب قد وصل الآن إلى اللحظة التي وُضع فيها في عمل، ولكن المشرعين ربما يستريحون لأن وظيفة المخطط تمت جيدًا، والنظام يمكن أن يدعم بعض الأحرار من أعضائه وهو بحاجة إلى حرية البعض منهم من أجل نجاحه الخاص.

والناس الذين يُنظرون إلى نظريات عن أشكال أو نماذج المجتمع هم

المفكرون، وهم متميزون عن سائر أعضاء المجتمع، ويندرجون تحت فئة المعرفة (أي فئة الناس الذين يهتمون بإنتاج المعرفة الرمزية وتوزيعها) [١٣]. ولأن المفكرين ينشغلون بنوع دقيق من الممارسة الإنتاجية التي تشكل شكل الوجود، في علاقتهم مع باقي المجتمع، وتفهم لدورهم الخاص، ومجموعة التطلعات (مثل الصورة المثالية أو المتخيلة لهذا الدور) الكامل الخاص بهم، وفي هذه الممارسات والمنظورات والتطلعات المتقدمة في إطارات نظرية عن الصور أو الأشكال النموذجية للمجتمع[١٤]. نادرًا ما تظهر في النظريات الاجتماعية دون تخفٍ أو دون قناع، وعادة هم يفلحون في الصور الموضوعية ظاهريًا، يلونوها بطريقة تتحدى أي حكم سهل أو نقطة امتياز أو تفضيل تكون منها الصور مرئية. إنهم عليهم أن يكتشفوا من الصور عبر التأويل السسيولوجي الجهد المنظم المتعلق بالصور في مواقف معروفة وموضوعات معينة معروفة ومؤكدة وأفعال فئة أو طبقة اجتماعية من منتجي الصورة، مثل ذلك الجهد إذا نجح سوف يسمح لنا أن نفهم الصور كمشروعات للخبرة الجماعية الدقيقة.

وبالنسبة إلى الرجال المتحدثين عن فئة المعرفة –بمنطق مكانتهم الاجتماعية، إذا لم يكن عن طريق الاختيار المدروس– يتجه المفكرون فيما يتعلق بالكل الاجتماعي إلى إرجاع طريقة عملهم ونمط حياتهم أساسًا إلى وظيفة اجتماعية، حقًا النماذج النظرية التي ينتجونها قد تتجه إلى تمثيل المجتمع ككل اجتماعي يبدو من نقطة اكتشاف المهام المتعهد بها والمسلم بها عند فئة المعرفة. وطبيعة مثل تلك المهام قد تتغير على طول الخط مع التحول التاريخي للواقع الاجتماعي وقد تختلف أيضًا وظائف الفاعلين الفكرية، بالنسبة إلى الوضع الذي تقوم فيه مجموعات من المفكرين المهتمة والعاملة.

ووفقًا لهذه القاعدة فإن النماذج المنتجة بواسطة المفكرين الموجدين في

مواقع أكاديمية سوف تظهر كل تحيز تجاه الأنشطة الرمزية، وأكثر من ذلك أيضا هم لا يمثلون المجتمع كسلسلة مهام الإدارة الرمزية، ويعتبرون المجتمع متوازنًا جيدًا كمجتمع تسود فيه أو تسيطر فيه قيم وقواعد رمزية معينة متراكمة، هو مجتمع موثوق به، ويتساوي أو يتناسق تدفقهم وتحديد تقدمهم مع التقسيمات الفرعية المجتمعية واختلاف وتنوع الوظائف. والتأثر المعروف والمشهور للنموذج البارسوني كان لازمًا في النهاية بجانب كماله المتناسب مع الوضع المتولد للاتجاه الجمعي للأكاديمية. وخلال الاتجاه نفسه يستطيع المرء تفسير الواقعة المشهورة، أنه أي كانت الأخطاء التي يجدها النقاد الأكاديميون في لحظة قوة النظام البارسونياني Parsonian (نسبة إلى بارسونز) فإنهم يؤكدون أكثر على مركزية الإنتاج الرمزي وتوزيعه، ومع إنهيار كل الثقة الذاتية في الحداثة، وتصاعد الانتقائية التعددية لما بعد الحداثة، التي حلت محل المجموعات المركزية وتراتبية القيم، والتناسق الأساسي بإدارة حرة متفرقة أو مبعثرة غير متساوية القيمة غير المتناسقة ومعنى الإنتاج – إلا أنهم لم يسألوا أبدًا عن الافتراض الكلي لرؤية بارسونز أن النظام الاجتماعي هو نتاج الممارسة الرمزية.

وضد هذا الاتجاه البعيد المدى للتنظير الأكاديمي يبدو نموذج بنتام مختلفًا بشكل فائق. وربما يستطيع المرء أن يفهم الاختلاف جيدًا إذا تذكر أن بنتام لم يكن في النهاية وليس بداية عضوًا في عالم الجامعة. إنه ينتمي إلى دائرة حياة المفكرين وفي تقارب شديد مع عالم السياسيين، والوزراء والإداريين الحكوميين والمصلحين الاجتماعيين، والمنشغلين بالخطاب الثابت أو المستمر بهذا العالم، والمشاركين إلى حد كبير في اهتماماته وهمومه. وارتباطها بمهام الحاضر. وانتقائها لآليات الفعل الاجتماعي ووسائل مثل ذلك الفعل التي يمكن أن يرتكن إليها.

وليس عجبًا أن ظهر النسق الاجتماعي عن كتابات بنتام الأكاديمية،

فمعظم المفكرين أحاسيسهم مشتركة واضحة، وتعليم الدور الثقافي يكون غالبًا غير مرئي ومع ذلك فهذا لا يعني أن المفكرين -الأفضل في "طبقة المعرفة"- مفتقدين في الصورة النهائية. إنهم حاضرون حقًا بشكل هائل أيضًا من النماذج المنتجة أكاديميًا. ومع ذلك هم مثل مراقبي السجون "يرون دون أن يكون وجودهم مرئيًا".

ونموذج بنتام إنما هو مبني على نقطة امتياز المفكرين كمخططين كخبراء أو كاختصاصيين ملاك معرفة القوانين التي توجه أو ترشد السلوك الإنساني والمهارات المطلوبة لبناء الأوضاع الاجتماعية التي فيها مثل تلك القوانين يمكن أن تتحول إلى ميزة فضلى، فعالم السجن المتوازن تمامًا إنما هو عالم مُصمم ومقصود، إنه نتاج المعماري العقلاني القادر على المعرفة والتفكير الجيد، والسياسيون هم البنائيون يسترشدون برسومات المعماري العقلاني وليس المفكر المصمم ولا السياسيون مطلوبين لحظة اكتمال البناء. فالنظام الاجتماعي الذي يحتاج إلى ملتزمين أحرارًا، إنما يقدم شروطًا مثالية لممارسة حريتهم من أجل المنفعة العامة أو المشتركة، ويستطيعون العمل على دوامها الذاتي الخاص، وهي ذاتها بمعزل عن التدخل اليومي في كيان عمل المخططين المخطط، وخارج حذر دعاة الأخلاق ومعلمو الفضائل الاجتماعية ولكن عندما بدأ كل هذا كان المخطط موجودًا سابقًا.

وفي كل من أنواع النماذج التي نوقشت هنا بدي المفكرون كالمشرعين الذين يقررون القواعد من أجل تكامل النظم الاجتماعية جيدًا تلك النظم التي فيها حياة، ومع ذلك يستطيعون القيام بدور المشرع بطريقتين مختلفتين تقريبًا: كأيديولوجيين يشتغلون بالرمز أو الشكل – مثلما في نماذج نمط بارسونز أو كالمصممين المخططين خبراء التكنولوجيا. كما في نماذج بنتام أو النماذج الأخرى المتشابهة. وفي الحالة الأولى يشجع المنظور المعرفي نموذج البنائين عن تصور الحرية باعتبارها صفة أو حقًا للفرد، كصفة

عالمية لكل وحدات النظام، وأصبحت شكلاً أو نمطًا لوضعهم المشترك كموضوعات للتربية والتنشئة الاجتماعية أو التدريب أو الممارسة الثقافية عمومًا. وفي الحالة الثانية تبدو الحرية كعامل في آلية إنتاج النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه أيضًا، تكون محددة بالروابط الاستراتيجية المهمة التي تمسك بالنسيج معًا، ويبقى توزيع الوسائل متسمًا بالحكمة في مسار التوزيع باعتباره أحد أطراف العلاقة ويكون الطرف الثاني منها هو التبعية. فالحرية هنا هي الحرية كامتياز وقوة. هي نتاج مثل هذه العلاقة التي هي في الوقت نفسه شرط أسمى لسرمدية الحرية كامتياز وقوة.

الفصل الثانى
عن الأصل الاجتماعي للحرية

هناك بعض المعاني الحديثة للحرية فيها كل الناس أحرار حتمًا حتى وإن كانوا لا يعرفون شيئًا عن الحرية ولا يفكرون فيها، وينكرونها قطعًا عندما يسألون عنها، فالناس أحرار بشكل أساسي كفاعلين يعملون أكثر مما يمتنعون عن الفعل، أو أن يمتنعوا عن الفعل مفضلين الفعل بطريقة معينة. وهنا بالضبط تكون الحرية طريقًا آخر في حالة وضوح، أن هناك دائمًا أكثر من طريق واحد للفعل ممكنًا منطقيًا – حقيقة واهية، تتضمن لغوًا أو تكرارًا في كل فكرة الفعل، ويكون الناس أحرارًا بشكل أساسي باعتبارهم يتحملون مسؤولية نتائج أفعالهم، وفهم الحرية قد يستمد من بعض العقائد أو المعتقدات الأخلاقية المؤسسة دينيًا أو المبنية قانونيًا، أو بشكل فلسفي كثيرًا يكون الناس أحرارًا بصورة أساسية باعتبار حياتهم يمكن أن تكون لا شيء إلا مشروعهم الخاص ولأجله يوجهون نشاطهم المستقبل، وفي الغالب كثيرًا لا تدرك هذه الحياة ولا يتصورونها باعتبارها سلسلة تنازلات أو خضوع للضروريات، وقد تفُسر أو تأول بسبب هذه الشروط كشيء محدد تقرر عن طريق الماضي.

وأحيانًا تظهر الحرية كصفة عالمية للناس، فتكون كل حالات السلوك التابع والضوابط الخارجية منفصلة باعتبارها أيضًا أشياء مصنوعة غير لازمة، وسسيولوجيا تلك التفسيرات أو التأويلات "للحرية" غير مهمة، ذلك لأنهم ينزعون من الرؤية أو التصور حقيقة أن الحرية هي ذاتها حقيقة a fact اجتماعية منتجة اجتماعيًا أغدق عليها المعنى وقد وجدت أو حدث في مكان خاص وزمن معين. ومن وجهة النظر السسيولوجية يجب رؤية مثل هذه

التأويلات كموضوعات لبحث علم اجتماع المعرفة، أو الهيرمينوطيقا السسيولوجية أكثر من كونها مجرد فروض عن الواقع لاختبار صدقها.

معظم الكتب عن الحرية تركز في العنوان أو العنوان الفرعي على مثل تلك المعاني والمعاني المشابهة للمصطلح، بجانب أنهم يحاولون بتوسع إعادة بناء، وإعادة التأويل أو التفسير، وتحديد أهمية الكتابات الفكرية المؤثرة عن الموضوع بشكل نقدي، ذلك لأنهم جزء من خطاب فلسفي متطور باستمرار وخلاله تعتبر "الحرية" فكرة وقيمة وأفق يوتوبي لحضارتنا لتبقى حية، عندما يعاد تعيين أو تحديد أهميتها بواسطة الأجيال المتتابعة. وهذه الكتب –إذا أردنا القول– إلى الفلسفة التي توجد باعتبارها تاريخ الحرية الخاص أيضًا، وبلا شك تحمل الكتب أهمية ثقافية عظيمة لكونها جزءًا من الخطاب الذي تسجله هذه الكتب، وفي استمرار أو دوام هذا الخطاب تكون الكتب شرطًا لا بد منه. وليست الأهمية الأخرى لهذه الكتب التي قام المبدعون بتأليفها أو بتنظيمها علميًا غير قابلة للتساؤل، وباعتبار أنهم يتوقعون أن الكتب تاريخيًا تحل المنطق الداخلي للظاهرة التي يدرسونها، ويعتبر وجود صورها الأخيرة نتاجًا للصور أو الأشكال الأولى أو مخرجًا لها، وكشف القوى المسؤولة عن الانتقال من صورة أو شكل واحد إلى صورة أو شكل آخر، ولعمل هذا يجب عليهم الانتقاء أو الاختيار من مدى وقائع الماضي العريض والمعقد مجموعة فرعية أكثر أو أقل كمالاً ومدعمة ذاتيًا، أي مجموعة فرعية تشمل كل العوامل أو العناصر المطلوبة لتفسير التحولات المعروفة للظاهرة الخاضعة للدراسة. إلا أنه في معظم الحالات انتقاء المجموعة الفرعية يكون كذلك بالنسبة إلى الأفكار هي ذاتها. ولذلك توحي بشكل صريح التحولات المتتابعة للظاهرة المسماة "حرية" والمتطابقة مع عملية بناء المفاهيم المتتابعة لها أن تاريخ الحرية يقوم على سلسلة إعادة الصياغة وإعادة التعريف، وإعادة تلخيص الكلام أو إجماله. شأنه شأن الاكتشافات الفكرية والإبداعات،

فالأفكار تولدت من أفكار، وتفاعل الأفكار يولد أفكارًا أخرى، ويمكن رؤية أن مؤلفي الكتب يصنعون مشروعهم المطلوب حول الموضوع الذي يدرسونه ويختبرونه في شكل الحياة التي يمارسونها بشكل جمعي، أو بالأحرى افتراضاته الواقعية المضادة – الافتراض أن الأفكار هي ذاتها في قوتها الداخلية أو في ضعف اتساقها وعدم ترابطها المنطقي، يتقرر قبولها أو الاعتراض عليها. وتكون النتيجة أنهم يكتبون تاريخ الحرية باعتبارها تاريخ زملائهم المفكرين.

ومع ذلك أهمية الصياغات الفكرية للحرية مستمدة دائمًا من حقيقة، أنها تمسك بالمشكلات الحقيقية لوقتهم أو عصرهم وعادة استخدمت المفاهيم أو التصورات الموجودة في الخطاب في ترابط مستمر وخبرة الأبنية الاجتماعية الجديدة، وعمليات إعادة تغيير المعنى كاملاً، بهذا الاستخدام هم ذاتهم يغيرون معانيها، وكل دلالة أو أهمية تاريخ العمل الفكري إنما هي من أجل تاريخ المجتمع على اتساعه، وهي لازمة عن الواقعة أو الحقيقة التي لم تكن أمرًا ذا شأن للمفكرين المهنيين.

ومصطلح الأصل الاجتماعي للحرية مقتبس (بامتنان) من نوربيرت إلياس، وهو يشير إلى تلك التحولات في التشكيلات الاجتماعية الأكبر أو الأصغر. والتي تؤدي إلى تحولات أو تعديلات في شبكة عمل الاعتمادات، وكذلك أيضًا في سياقات التفاعل الإنساني، والذي أوضحه أو نطق به خطاب الحرية. إنه يفترض أن كل مثل هذا الانفصال أوجد توترات اجتماعية تبدو للمعاصرين وكأنها مشكلة إجتماعية غير محلولة. إما تتطلب رفض تصورات أو مفاهيم الماضي وإما تستخدمهم مجددًا، فوحدة الخطاب الواضحة والظاهرة خلال الوقت، والإدراك المغلوط أو الخداع البصري الناتج عن طريق مقاربة تاريخ الأفكار، والتمزق في سلسلة انفصالات، متخفي جزئيًا أيضًا بواسطة الذاكرة التاريخية المؤسساتية فما هو ظاهر أو

متكشف هو أكثر من معنى الفكرة الكامل المتجلي للذهن تدريجيًا من صورته الجنينية غير الناضجة أصلاً، فتاريخ الحرية يقيم جسرًا يمتد فوق المدى العريض للتشكيلات الاجتماعية بتعارضاتها الدقيقة وصراعات القوة.

وربما تشير الفكرة القديمة عن الحرية إلى الفعل أكثر مما تشير إلى حال إقرار فرد ما بتحقيق القوة التامة على من هم في قوته عن عبودية وأسر واسترقاق، وتحقق تحرير العبد (يخرج المعتوق من قبضة امرئ) كان من أجل كل المقاصد العملية أو الأهداف العملية فعلاً إنسانيًا، وفي العبودية الكلاسيكية القديمة كانت رؤية الأسرى ومعاملتهم قانونيًا كأثاث أو متاع إلى جانب باقي ملكية أو أملاك سيدهم، وتدميرهم يعتبر أو يقدر مثل ارتكاب جريمة في ممتلكات السيد أكثر من اعتبارها جريمة ضد "حقوق الإنسانية" والتدمير يجب إصلاحه أو تعويضه تمامًا كما في حالة سرقة الخروف أو حرق الحبوب. مع تحرير العبيد يتحول العبد أو الرقيق (أي عبد يعمل بلا أجر) إلى إنسان حر، وفي معظم الحالات هو ليس موجودًا إنسانيًا كاملاً، ولكنه ليس أيضًا متاعًا أو أثاثًا. فالإنسان الحر يحمل علامة حالته الأولى (أي حالة عبودية) إنها علامة من المستحيل أن يتنصل منها وأحيانا تستمر إلى الجيل الثالث. وواقعه السلبي تمامًا وهو ليس عبدا جعل الإحساس بواقعه يجب أن يكون محك ضد حالة العبودية أو حالة الرق، وأظهرت الأخيرة من الذي كان عبدًا أثناء واقع الشخص الذي لم يكن عبدًا إطلاقًا، ويقدم دليلاً صغيرًا باعتبار وضعه الاجتماعي، ومهما كانت الحرية موجودة في هوية العبد المعتق أو المحرر فقد كانت حرية اتصال أو ذات علاقةrelational، إنها تشير إلى ما قد تم انقطاعه لديه بالفعل عن أن يكون موجودًا، وما زال البعض الآخر باقيًا، إنها تشير أيضًا إلى العامل الثالث، العامل الأساسي الوحيد أيضًا في المثلث، كأنه تلك القوة هي التي صنعت التميز أو الاختلاف. وكان يجب على العبيد المعتقين أن يصبحوا أحرارًا، ولم يكن التحرير ذاته

فعل الحرية.

إنه من الممكن الزعم أن نظرية التبعية وممارستها سلب الحرية الموصي بها في اليهودية شأنها شأن العصور القديمة اليونانية والرومانية، وألقت نظرية التبعية بعض الضوء على حدث "الهرطقة البيلاجيوسي"(١) المشهور في التاريخ المبكر للكنيسة. وتبدو تعاليم بيلاجيوس والرد العنيف عليها تتطلب من القديس أوغسطين (وتكرر بشكل كامل فعلاً فيما بعد عند القديس توما الأكويني وجون كالفن مع أنه لم يكن مقبولاً إطلاقًا بشكل رسمي كقاعدة أو كقانون للكنيسة) باعتباره متعلقًا بأصل أو حقيقة ومجال "الإرادة الحرة". وفقًا لبيلاجيوس "جعل الله الناس أحرارًا، ولكونه جعلهم هكذا فإن الناس تستطيع الاختيار بين الخير والشر ووفقًا لإرادتهم. إنه أيقظهم ليعشيوا من أجل خلاصهم أو هلاكهم ولكونهم أصبحوا أحرارًا، ووهبهم الإرادة الحرة. فإنهم يتحملون تماما مسؤولية أفعالهم. وتبدو تعاليم بيلاجيوس متفقة مع الممارسات القديمة وكان حقًا عتق العبيد نهاية حالة العبودية، وهي تعني من بين أشياء أخرى الافتراض أن العبد المحررمسؤول مسؤولية كاملة عن سلوكه. حقًا في حالات متعددة أو حالات كثيرة كان هناك شرط مرتبط بفعل التحرير، هو أن المُحرر مُلزم بالبقاء في خدمة سيده الأول والقيام بالواجبات المختلفة نحوه، فكل فعل تحرير أو عتق العبد يمكن أن يكون مشروطًا بالقيام الدائم والمنتظم بمثل هذه الواجبات ويكون الإلغاء والنقض في حالة الفشل في عمل هذا، ولكن حتى تلك العاقبة تشهد بأن حقيقة واقعة الإنسان المعتوق أنه الآن يتحمل المسؤولية كاملة، وهو يستطيع أن يختار بين أن يكون على ولاء لسيده أو أن يكون قد خانه. ووفقًا لاختياره يجب أن يكافئ أو يعاقب، ومع ذلك عرفت العصور القديمة تحريرًا غير مشروط ولا يُنقض

---

(١) بيلاجيوس راهب بريطاني (في نحو ٣٦٠-٤٢٠م) أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة.(المترجمة).

أيضًا. في مثل هذه الحالات فإن السيد الذي يمارس سلطته منذ البداية يتخلي عن سيطرته السابقة على العبد لأجل المستقبل.

ومن المحتمل أن هذه النتيجة لفعل التحرير تعود بالتأكيد إلى تعاليم بيلاجيوس غير المقبولة عند القديس أوغسطين والقوى التي كانت تقف خلفه، حقا أن بيلاجيوس قد اختزل الكنيسة إلى أن تكون اتحادًا أو جمعية للوعاظ الأخلاقيين، ورفض كل قوة أخرى فوق الإيمان بل كذلك الحض أو النصح الروحي. حقًا إن الله بقدرته الشاملة وهب الناس هبة لا ترد هي هبة الإرادة الحرة. وبذلك وضع الله مصير الناس في أيديهم وقرر رفض كل قوة فوق سلوكهم، وبالتفويض أو بالوكالة. إن قرار الذات الإلهية يبعث الشك في ادعاءات الكنيسة في التحكم أو السيطرة العملية على كل أتباعها، وإنذار شؤم من ظهور واقع الهرمية الإكليريكية، وكان هذا التهديد الذي تهيأ أو قرر أوغسطين درأه أو تفاديه بمذهبه أو مبدأه المشهور والمعقد عن العفو الإلهي والخطيئة الأصلية. ووفقًا لهذا المذهب يستمر الناس إلى الأبد حاملين علامة ماضيهم الملام والذي يستحق الشجب – أو يشبه كثيرًا ما يحمله العبيد المحررون إلى حين موتهم وموت ذريتهم من وصمة عار عبوديتهم الأصلية، كل الناس يشتركون في الخطيئة الأصلية – في فعل الرفض للرعاية الإلهية والنظام الإلهي، لذلك يميل نزلاؤهم إلى وضع الشر فوق الخير، والحقيقة أن وجودهم الأرضي لا يمكن أن يتكاثر أو يتناسل إلا خلال الرغبة الجسدية والعواطف الجنسية التي تُظهر السيطرة الدائمة على أمر الجسد (الشر) فوق الروح (الخير)، وبهذا المعنى هم يبقون عبيدًا. إن عتقهم محاصر باختيار الشر، وربما اختيار الخير يكون العمل الوحيد للعفو الإلهي ويحتاج الناس إلى حكم سيدهم الإلهي المستمر، إنهم يحتاجون إلى الملاحظة والمراقبة والنصح والتحذير والإجبار على طريق الفضيلة. ومرة أخرى يخول للكنيسة الوكيل الجمعي لله في الأرض استجواب الناس وملاحظتهم ولومهم وإجبارهم

على الفضيلة (ويمكن ملاحظة أن الكنيسة لم ترفض تعاليم بيلاجيوس رفضًا نهائيًا فحسب وإنما كان البابا زوسيموس Zosimus يذكر بفكرتين: حكمة إدانة المذهب البيلاجي وأيضا خروج الإمبراطورهونوريوس Honorius على القانون دافعه عن الإرادة الحرة. لذلك كان الإمبراطور قليل الحظ سيئ الطالع، تتبعت الكنيسة قضيته ودعواه).

يكشف حادث أو قصة الهرطقة البيلاجية جانبًا جديدًا مهمًا للحرية. وربما للمرة الأولى تبدو النظرية أن كلفة الحرية بعدل وإنصاف من جانب الشر واستخدامه كتبرير لحكم التبعية، هذه النظرية تتوافق جيدا مع الشروط الاجتماعية لقرون تالية، الشروط التي بموجبها أو بالخضوع لها لا يستطيع الموجود الإنساني أن يدعي بشكل عقلاني أنه "موجود كامل بنفسه"، مكتف ذاتيًا مسيطر تمامًا على ظروف حياته وعلى الوسائل المطلوبة لحياة العمل، شروط لم يكن لها مكان عند أناس لا سيد لهم masterless men جعلت عدم التبعية أو عدم الارتباط (تيه وتشرد) من أكثر المخاطر الاجتماعية هولاً ورعبًا، بل أعظم الجرائم المكروهة. وفي القرون التالية قرب ظهور العصور الحديثة لم يعرف المجتمع منهجًا آخر للمحافظة على النظام الاجتماعي، ولم يعرف أيضًا وسيلة أخرى للسيطرة أكثر من حكم السيد أو حكم النقابة المحلية أو المهنية. أو بالأحرى اعتمد بلا معرفة وبلا تفكير على مثل تلك المناهج والوسائل لشهرتها، وكذلك لأنها غير مهددة لطريقة الحياة. وبلا شك فإن بصيرة الشخص الذي هو ليس تحت السيطرة أو غير منتمٍ تتجه إلى إنتاج أو توليد ذلك القلق الذي أوجد افتراضات الوجود الاجتماعي الواجب إنتاجها المفهومة ضمنًا حتى الآن. إن شرط الوجود بدون سيد إنما يكون مزعجًا أو مقلقًا بشكل مزدوج كما كان: أولاً بسبب صعوبة السيطرة عليه، وثانيًا أنه أظهر أن النظام الاجتماعي كشيء ما يجب الاعتناء به أو الاهتمام به بوعي وهو لن يحافظ على ذاته بذاته.

وخضوعًا لتلك الظروف فإن الحرية هكذا قد تكون ملائمة بدون تهديد مدرك بالنسبة إلى المجتمع إنما هي شيء ما مسلم به دائمًا، وخلال أصلها أو مصدرها في فعل افتراض شيء ما (علي الأقل مبدأ) مسيطر بإحكام. بالإضافة إلى ذلك تلك الحرية هي دائمًا جزئية (في اعتبارات أو جوانب معينة) تتوقف على الإعفاء أو الاستثناء من التزامات دقيقة محددة بوضوح، أو من الشرعية، أو من عضوية المشاركة الجماعية في امتياز. فالحرية هي في الواقع امتياز، والامتياز يقدم بشح إلى الكل بدون حمية من جانب المانحين.

كانت الحرية في العصور الوسطي ترتبط بشكل واضح بصراع القوى. وكانت الحرية تعني الإعفاء أو الاستثناء من بعض مظاهر القوة الأسمى ويشهد الواقع الحر بقوة أولئك الذين فازوا بالحرية، والضعيف من أولئك هو الذي كان عليه الإذعان لمظاهر القوة، وكان ميثاق المجنا كارتا Magna Carta Libertum وثيقة رمزية مشهورة على الصراع الذي هو نتاج مشترك من الشكوك العامة حول حقوق الملك جون الوراثية، والتكلفة العالية للحروب الصليبية التي امتدت إلى موضوع تحطيم مصادر الثروة، وصبر رعايا الملك البارونات، والحاجة إلى تحرك الفرسان للخدمة العسكرية وتنامي التهديد بالحرب الأهلية. فكانت وثيقة المجنا كارتا ميثاق الحرية العظيم يعمل على الحد من القوة الملكية المقاومة لها. إنه يوافق أو يقبل بسلسلة "الحريات" التي كان يتمتع بها البارونات وكان وعد الملك بعدم انتهاكها أو التعدي عليها. ومن بين تلك الحريات الأمن ضد التعسف أو الاستبداد (أي عدم الموافقة على المغالاة في الضرائب بشكل كبير) وتقنن الوثيقة واقع الإنسان الحر، وتعرفه أو تحدده بشكل غير مباشر باعتباره امرئ يستحيل عليه أن يسجن أو يطرد بواسطة حكم النبلاء وقانون الأرض (لأنه إنسان آخر حر). كذلك حولت وثيقة المجنا كارتا الضعف المؤقت للملك إلى القانون،

وأخضعت أفعال الملك لقيود دائمة أو ضوابط، وبهذا رُدت إلى رعايا الملك إمكانية التنبؤ بشكل أكبر، وجردتهم أو حرمتهم من صفة عدم اليقين. إلا أنه لم تكن القيود القانونية موثوق بها بوضوح، كما في نص وثيقة البارونات التي سجلت حقهم في تقلد السلاح ضد الملك إذا أراد تقييد أو تحديد قوتهم، لأن الناس الأحرار يدافعون عن حريتهم بواسطة القوة أيضًا وأصبحت واحدة من الحركات المقررة أو المصدق عليها بواسطة قواعد اللعبة، إنها الآن جزء من النظام السياسي وليس انتهاكًا له، ومع حق المقاومة تحول البارونات أنفسهم إلى عامل الشك الدائم في موقف الملك، وبالمثل، كذلك وضعوا قيود أو ضوابط فعالة على حرية الملك، وبشكل غير مباشر فإن القيود الموضوعة على أفعال الملك المؤثرة في واقع رعاياه الأحرار قد حددت معنى التعسف أو الحكم الاستبدادي باعتباره جريمة ملكية محكمة وتعديًا على النظام الاجتماعي أو مخالفة له، لذلك إذا انحرف الملوك عن العمل بذلك النظام ينبغي أن يعاقبوا.

لذلك كانت الحرية امتيازًا فازت به فئة قليلة صغيرة نسبيًا من الرعايا الأثرياء والأقوياء على الملك. وسريعا "اسم الرجل الحر" أصبح يستخدم مرادفًا لمفهوم أو تصور الشخص صاحب المولد النبيل والتربية الراقية. وكانت حرية أولئك الرعايا أكثر من تمتع الملك بالسلطة الشرعية المحدودة والمقيدة.

وفي العصور الوسطي المتأخرة (ابتداء من واقع القرن الثاني عشر). أصبح امتياز الحرية مسلم به، ولا ينسب بالضبط إلى أشخاص أفراد أو عائلة ولكن إلى كل النقابات خصوصًا في المدن. وحرية المدن يمكن أن تعني إعفاء من الضريبة أو أي أعباء مالية أخرى، وإزالة القيود أو النظم المفروضة على التجارة حق للحكومة نفسها، إنه شيء كثير بلا معنى ظاهر، وامتيازات صغيرة تؤدي مع ذلك دور مهم ورمزي. والعمل مجددا على

استقلالية المدينة في ملكية الأرض عن ملكية الملك نفسه. فحرية المدينة تتضمن حق استعمال حرية المدينة بموجب اختيار المواطنين الأغنياء عادة، ويعني وجود الرجل الحر في مدينة معينة التمتع بالحصانات والاستثناءات عن قوى المدينة، وهو على قمة المشاركة في الامتيازات النقابية للمدينة.

وكان في حرية المدينة أكثرمن عامل منوي (أي المشتمل على بذور التطور) والأهمية التاريخية التي لا يمكن قياسها تمثلت في إعفاء المدينة وتجارها الكثيرون من شرعية امتلاك الأراضي، وكانت علامة حرية المدن وشرطها هو التقدم في جلب الثروة إلى فئتين أو طبقتين منفصلتين، كل يخضع لنظمه وقواعده الخاصة، وبفوز إحدى الفئتين بالاستقلال عن الأخرى فإنها تُخضعها في النهاية لقوتها بعد قرون من الصراع. وفي كلمات ليويس دومونت Louis Dumont يقول:

"في النموذج التقليدي للمجتمع فإن الثروة الثابتة (الأملاك أو الأراضي والعقارات) تختلف بشدة عن الثروة المتحركة (النقود والأثاث)، حقيقة إن الحقوق في الأرض مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي، وبمثل تلك الطريقة يكون تلازم الحقوق الأسمى والقوة على الناس، وتبدو مثل تلك الحقوق أو الثروة الثابتة كموضوع أساسي للعلاقات بين الناس، وهي أسمى بشكل جوهري بالنسبة إلى الثروة المتحركة... ومع العصور الحديثة قامت الثورة بهذا الاعتبار وحطمت الربط بين الثروة الثابتة والقوة فوق الناس. وأصبحت الثروة المتحركة مستقلة بذاتها تماما كجانب أسمى للثروة بشكل عام. وما يجب أن يلاحظ أنه في هذه النقطة أيضًا أن التميز أو الاختلاف الواضح يمكن رسمه بين ما نسميه "سياسيًا" و"اقتصاديًا".

فتحرير المدن الحرة من قوى البارونات المحلية حطم الارتباط المهم بين الثروة وحقوق فوق الشعب، وتعني حرية المدن في الممارسة فصل تدوير النقود والسلع عن الأبنية التقليدية للنظام الاجتماعي، خصوصًا من شبكة

عمل الحقوق المشتركة والالتزامات المحيطة، وهرمية ملاك الأراضي والمشاركة في ريع الأرض، وداخل جدران المدينة إنتاج الثروة وتوزيعها يمكن أن يتطور بدون عائق من علاقات القوة التقليدية – علامات الخبرة شأنها شأن الطبيعة جزء متكامل من "سلسلة الوجود العظمي" ذلك التعبير المشهور المستخدم عند آرثر لفجوي Arthur Lovejoy، كذلك تعني حرية المدن حمل الاقتصاد كنظام للأفعال الإنسانية والعلاقات على الانفصال عن الحكومة أو الدولة وكل عالم الحقوق التقليدية التي تعلو على الناس، يتجه النظام ليصبح الكل كلاً في حقه الخاص منضبطًا ذاتيًا، ومجموعًا منظمًا ذاتيًا، مستمرًا في حركة ومسار فريد بمنطق غير شخصي للعرض والطلب وتداول الخيرات ("اليد الخفية" عند آدم شميث التي هي سباقة للخير العام، بعيدًا عن الجمع أو الكثرة غير المتساوية. والأفعال المهمة ذاتيًا للأفراد، المتساوية في الأهمية لا بواسطة شيء إلا تبادل سلعهم في السوق)، وما يزال الكثير عمومًا عن حرية المدن – لكونها تفصل الحياة الحضرية بعيدًا عن العالم الذي كانت فيه الاعتمادات الإنسانية قد عُرقلت أو أُربكت في ملكية الأرض ولذلك تدرك بوصفها "طبيعة" أوجدت نموذجًا أساسيًا للصناعة الحديثة، وتصور النظام الاجتماعي لم يكن حالة طبيعية للبشرية، ولكن كنتاج للفطنة أو الذكاء الإنساني والإرادة موجهة بالعقل الإنساني، وكان هدف النظام ضد الاستعدادات المسبقة الطبيعية للحيوانات الإنسانية (القبح الأخلاقي واللاعقلانية والفوضى). فحياة المدينة تفصل الناس عن الطبيعة، وحرية المدن تفصل الناس عن قوانين الطبيعة. وخضوع حياة العمل إلى إيقاع الظواهر وتقلباتها الذي به فكان تأثير الإرادات الإنسانية والمهارات تأثيرًا قليلاً إذا كان هناك أي تأثير.

ويكون واضحًا من هذا البحث الروتيني عن الاستخدامات الحديثة للحرية أنه في العصور القديمة والوسيطة لم تكن الحرية ابتكارًا حديثًا على

الإطلاق، ولا هي علاقات تأسست ونهضت من أجل استقلالية الفرد (أو الرؤية من الطرف الآخر أو النهاية الأخرى لأجل تحديد امتياز القوة)، ولا هي تحددت بالمفاهيم أو التصورات التي تربطها بالعصر الحديث، وأكثر من ذلك تأسس في العصور الوسطي ذلك المُستتبت الدافئ الذي نما فيه غرس الحريات الحديثة. ومع ذلك فالشكل الحديث للحرية يختلف عن سابقيه، ويخفي الاسم المشابه حقا الصفات المختلفة تماما. فالكتابات المكتوبة عن تفرد ظاهرة الحرية في الغرب الحديث بكثير من الصفات الجديرة بالاعتبار، ويبدو من وجهة النظر السوسيولوجية أن اثنتين من الصفات الكثيرة غير المشكوك فيها للحرية الحديثة لهما أهمية خاصة، وهما صلة الحرية وعلاقاتها الصميمية بالفردية ووجود الحرية وارتباطها الثقافي والطبيعي باقتصاد السوق والرأسمالية الذي عرفه حديثًا بيتر برجر Peter L. Berger "إنتاج من أجل السوق بواسطة عمل الأفراد أو المجموعات بهدف أو بغرض جني الربح أو الفائدة".

إن جوهر الفردية الصعب كما جاء في تعليق حديث لكولين موريس Colin Morris يقع في الخبرة السيكولوجية التي معها نبدأ في الإحساس بالتميز الواضح بين وجودي ووجود الناس الآخرين، ومغزى هذه الخبرة هو التزايد الكبير بالاعتقاد في قيمة الموجودات الإنسانية في ذاتهم، إن الصفة المميزة للقيمة الخاصة (والأسمى حقًا) كانت قد أثرت على خلاف الخبرة الدنيوية في عمل المرء أشياء وفي تفكير المرء في أفكاره أعقبه وعي ذاتي حاذق ذكي: حث المرء على إمعان النظر في ذاته الخاصة كموضوع يتطلب العناية والرعاية. ويقول موريس مثل هذا الوعي الذاتي صفة مميزة للإنسان الغربي، وأكثر من ذلك صورة الفردية الناتجة تعتبر اختلافًا مركزيًا تامًا بين الثقافات(٣). ونحن ربما نضيف أن ما هو اختلاف مركزي ليس الأمر الثقافي أو الوصية الثقافية وتخصيص قيمة خاصة (إمكانات خاصة، مهام خاصة،

واجبات أخلاقية خاصة) لأناس فرادي باعتبارهم مختلفين أو مميزين عن الجماعة التي ينتمون إليها، ذلك أن الأوامر أو الوصايا الثقافية توجد بين كثير من الثقافات منذ زمن طويل قبل ظهور الظاهرة المسماة "الإنسان الغربي" في شكل أو صورة معترف بها، ولقد وجد دومونت Dumont مثل هذه الأوامر والوصايا في العقيدة الهندية القديمة والممارسات الدينية، وتعقب آثارهم أيضًا في عدد قليل من تيارات الفلسفة اليونانية القديمة في مرحلتها الأخيرة، وربما أهميتها عظيمة بالنسبة إلى تعاليم الكنيسة المسيحية، وما كان يوحد الدين الهندي والفلسفات الأبيقورية والكلبية والرواقية ومواعظ آباء الكنسية هو وضعهم في الوقت نفسه بعيدًا عن الفلسفات الفردية الحديثة والاهتمام بالعالم الأخروي للفرد، بقدر ما يكون فردًا صادقًا أو فردًا حقًا قادرًا على الاختيار الحر، مستقلاً حاملاً للمسؤولية الأخلاقية، سيدًا لحياته الخاصة – كان إنسانًا موجودًا خارج العالم الدينوي والحياة اليومية، يدفع ثمن حريته بنبذ الواجبات الاجتماعية وترك الانهماك المغرور بالاهتمامات الدينوية خلفه، لذلك كان الفرد موجودًا غير اجتماعي أساسًا أو على الأقل شخص ما موجود خارج المجتمع، لذلك كان الطريق إلى الفردية متاحًا لاختيار القلة أيضًا. إنه يقود أو يؤدي خلال الانغماس الصوفي والتهذيب أو التمحيص الفلسفي إلى التقوى الدينية القصوى، ومن يتبع ذلك الطريق عليه الاستعداد والإعداد للغاية الأعلى أو للغرض الأسمى مثل sannyasin، ديوجنيس Diogenes نموذج الفيلسوف المتسول أو الفقير، وقديس عمودي والناسك الصحراوي، كان ذلك طريق النعمة والتأمل واليأس بالتأكيد ليس من أجل نحاتي الخشب ورسامي الماء (أو سراويل الماء)، وكان استقصاؤه أو كشفه بواسطة الفلاسفة المتحمسين دينيًا الذين لم يفكروا إطلاقا في التباعد أو النفور أو الإعراض الذاتي، وهم قد اختاروا وقبلوا كقضية واقعية (واجب عالمي أو دنيوي أقل كثيرًا) من أجل الناس أو الموتي العاديين، لم تكن

فلسفة الفردية للعالم الآخر قاعدة لمعتقد أو قانون للهداية.

كانت الفردية في العالم الآخر غنيمة أو ربحًا في نهاية طريق الاستقامة الشائك والملتف بينما الفردية في العالم الحديث داخلية أو باطنية – وتأهل المرء بشكل الحرية الفردية الحديث – ناطق بوضوح بالصفة الدنيوية للموجودات الإنسانية، وأكثر من ذلك كمعظم الصفات العالمية الفاصلة وبالأحرى الصفة الأشد قطعًا من بينها، ويبدو طبيعيًا بالنسبة إلى أرسطو أن بداية التفكير في الوجود الإنساني كان مع دولة المدينة polis –ذلك الكيان الجماعي الذي يعطي الصفة والهوية لكل فرد يقع في نطاقها– وهكذا يعرف أرسطو الناس بأنهم "حيوانات سياسية" أعضاء مشاركون في الحياة المشتركة، ولكن بالنسبة إلى هوبز ورواد الفكر الحديث الصفات العالمية القاطعة تبدو طبيعية بدأت من أفراد سابقين على الحياة الاجتماعية وعن صفاتهم الأساسية غير القابلة للانفصال، والانتقال إلى السؤال كيف يستطيع مثل هؤلاء الأفراد أن يتحدوا أو يشاركوا من أجل تشكيل شيء ما "فوق الفرد supra- individual"– كالمجتمع والدولة. هنا يظهر التناقض بين استراتيجتين ويشير بوضوح إلى المسافة الكبيرة جدًا التي تفصل فصلاً صوريًا: الفردية في داخل العالم الدنيوي الحديث عن فردية سلفه فردية العالم الدنيوي السابق عليه other- worldly predecessor، وهي التي تقوم دائما على أطراف المجتمع ومؤسساته وبمعنى مستقل عنهم.

ومع ذلك هناك صفة مهمة أخرى تخص الفردانية الحديثة وحدها هي أنها وجدت داخل الحياة الاجتماعية الدنيوية بشكل ثابت، وشغلت من البداية وضعًا غامضًا تجاه المجتمع. صفة ليست مفعمة بالهدوء أو بعيدة عن التوتر اطلاقًا. فمن جانب أول نجد الفرد واثقًا بالقدرة على الحكم بالنسبة إلى المصالح أو الاهتمامات المعروفة واتخاذ القرارات عن كيفية الفعل بموجبها – كل الصفات التي تجعل المعايشة معًا في المجتمع سهلة، ومن جهة أخرى

كانت الفردية مخضبة بمخاطر حقيقية: فكل مصلحة أو أمر يهم الفرد يشجعه أو يقدمه على الضمانات الجماعية للأمن، ويغريه في الوقت نفسه بإبقاء القيود التي تدل على مثل تلك الضمانات. خصوصًا الأمن المقدم بواسطة سلطة فوق الفرد، يشترط القمع أو الكبت لمثل تلك الجوانب في الفرد الذي يجاهد أو يحارب ضد الحياة في جماعة (والتي تسمى دوافع حيوانية أو شهوات) وعند القضاء أو التخلص بشكل آمن من مثل هذه الصفات ضد الاجتماعية أو إبقائها تحت الفحص فإن الموجودات الإنسانية سوف تصبح أفرادًا باعثة على الغثيان تمامًا، لذلك فإن ثنائية أو ازدواجية الفردية الحديثة من جانب أول هي حق طبيعي تابع لكل موجود إنساني لا يمكن تغريبه عنه. ومن الجانب الآخر هي شيء ما منتج وممارس ومشروع بقوة السلطات الفاعلة لصالح الخير العام للمجتمع ككل، دعنا نلاحظ مباشرة أن ما يشير إليه هذا العامل المصطنع هو إمكانية أن ليس كل الموجودات الإنسانية مُطالبة بالتساوي في صقل السلوك أو التصرف وجعله كاملاً، ولذلك ليس الكل لديه فرصة متساوية لأن يصبحوا أفرادًا بالمعنى التام للكلمة، في بعض الحالات ربما التدريب أو المران إثبات أو دليل غير قاطع ويصبح إرغامًا دائمًا ومستقرًا.

قبل أن نحاول تفسير المغزى أو الأهمية السوسيولوجية لمثل هذا المعنى المتضمن فإن السؤال الأساسي جدًا الذي يجب أن يُسأل، عن الظهور المفاجئ نسبيًا للمفهوم الخلاصي للفردية داخل العالم الدنيوي وسر التفكير والاعتقاد فيه، وكل الذي حدث في منطقة صغيرة من العالم وفي فترة تاريخية قصيرة نسبيًا لا يمكن تفسيره أو شرحه بمعزل باعتباره إبداعًا رائعًا لفيلسوف أو مدرسة فلسفية أسرت خيال المحدثين أو المعاصرين. والمفهوم أو التصور في تطبيقاته الكثيرة وفي الممارسات كان شرعيًا أو معترفًا به وكان يوحي بالظهور أو الانكشاف متزامنًا في كثير من شبكات العمل

الاجتماعية وتكون عمليات اقتفاء أثر الماضي أن كتابًا واحدًا أو سلسلة من الكتب (وإمكانية اقتفاء الأثر الموجود وهم أو تخيل وجد وعضد بمنظور تاريخ الأفكار). ويبدو على الأرجح كثيرًا أنه إذا كان الاستبصار الفلسفي أو الفطنة الفلسفية عن استقلال الفرد الإنساني دنيويًا تدوي بشكل واسع، وبسرعة كان تشبع الوعي الذاتي لحقبة تاريخية كاملة. إنه كان كذلك بسبب أن الوعي ارتبط جيدًا بنوع جديد من الخبرة الاجتماعية، إنها خبرة جديدة ومميزة لأنها لم تعد تتحدث لتبرر وتعلل بكلمات الطبقات والمجتمعات المحلية والنقابات، ويبدو على الأرجح أن هذه الخبرة الجديدة تشتمل على مفتاح سرنا أو مبدأ سرنا.

تضاد هذه الخبرة الجديدة الأوصاف أو التفسيرات المبسطة المألوفة ولا تشمل الضعف الفجائي، والأكثر قليلاً اختفاء التبعية الاجتماعية – الدرجة التي عندها تشكلت الموجودات الإنسانية وثقفت وهذبت وانضبطت وتُراقب وتحافظ على الاتجاه أو الطريق حيث يكون الرجوع إلى الجماعة ضروريًا لأعضاء المجتمع. وتبقى درجة التبعية الاجتماعية مفهومة بصلابة أكبر وعبر العصور وهي الشرط الأساسي لوجود ودوام المجتمع الإنساني ولا توجد موجودات إنسانية خارج المجتمع، مع أنهم يعتمدون على مصادر أو ووسائل كثيرة يسيطرون شخصيًا عليها من أجل استمرار وجودهم، ولذلك هم يشعرون بالاستقلالية في القرارت، وبالأحرى فإن الطريق الذي كانت تمارس فيه الضغوط الاجتماعية، والتي عانت تغيرًا عميقًا، أفضي إلى ترك الخبرة كلية إلى حرية المرء في التصرف واختياره الخاص. ويتوقف التغير أولاً ولأقصى حد على استبدال مصدر السلطة الموحد والمسلم به والذي يصفح بسهولة بمصدر سلطة مفرطة في التحيز، والتباعد أو عدم الارتباط المتبادل، وأحيانًا تتصرف كل السلطات المتعارضة وتعمل كما لو أن السلطات الأخرى ليست موجودة، والكل يطلب المستحيل، الولاء الوحيد هو

لذاتهم، فالضرورة الاجتماعية التي نتحدث عنها الآن أصوات كثيرة، ترن أو تدوي جميعًا معًا في وقت واحد وتشبه كثيرًا الصوت النشاز أكثر مما تشبه الكورس، وتترك بشكل كبير للمستمع أن ينتشل أو ينتقي من الضوضاء نغمة متسقة يتبعها، وعلى مدى اتساع الأصوات يُسقط كل صوت آخر خارجًا، ولم يكن صوت واحد قادرًا على تأمين الوضوح والسمو غير المجادل فيه من أجل تطور الفكرة الأساسية أو الملمح البارز، وكان لهذا تأثير مزدوج على المستمع فمن جانب أول، هو يفترض سلطة جديدة للتحكيم والمراجعة. ومن الجانب الآخر هو محمل بمسؤولية جديدة من أجل الاختيار ونتيجته.

ولم تكن تلك الخبرة الجديدة شيئًا ما يحدث في وقت واحد بالنسبة إلى كل المقيمين في أوروبا الغربية، وفي كل البلاد وفي كل مستويات التراتبية أو الهرمية الاجتماعية، وتثبت الدراسات الحديثة وجود الشروط الأساسية المفهومة ضمنًا لظهور الفردية في إنجلترا قبل أي مكان آخر تمامًا. ويدعم بالوثائق د.أ. فريجلي المدى أو المعدل الأعلى للحراك الاجتماعي وتدهور أو انهيار الحقوق والالتزامات المرتبطة بعلاقة القرابة والاتساع الكبير بشكل غير عادي للسوق كوسيط في تداول الخيرات والسلع، والضعف النسبي للسلطة المجتمعية على أثر تقدم حالة البيروقراطية – التي وجدت في كل إنجلترا قبل انتشارها بقرون في القارة الأوروبية، وقد لاحظ آلن ماكفرلاني Alan Macfarlane من دراسته للتفرد الإنجليزي الذي أرجعه إلى الماضي البعيد في القرن الثالث عشر أن أولئك الغرباء الأجانب الذين زاروا إنجلترا أو قرأوا عنها وكذلك الإنجليز الذين سافروا إلى الخارج وعاشوا فيه لا يمكن أن يهربوا من ملاحظة أنهم لم يكونوا متحركين أو متنقلين فحسب من منطقة إلى منطقة جغرافية ولغوية ومناخية إلى منطقة أخرى، ولكن من وإلى المجتمع الذي فيه غالبًا كان كل جانب أو كل مشهد الثقافة يتناقض بكل ما للكلمة من معنى عند كل تلك الدول أو الأمم المحيطة(٥). ومع ذلك كانت

الاختلافات بين البلاد بجانب الاختلافات في التوقيت وكذلك الاختلافات بين مستويات الهرمية الاجتماعية تثبت أنها على المدى الطويل بذور كثيرة جدًا للتطور في المستقبل، بينما هم يبدون أو يظهرون مقاومة كثيرة جدا بالنسبة إلى التأثير الممهد زمنيًا.

حقًا كانت الفردية قدرًا ومصير بعض الناس، وكما في حالة الحرية كانت تختبر أو تجرب وإلى حد بعيد بقيت تميزًا واختلافًا أكثر من كونها شرطًا عالميًا.

ولم تكن هذه الحقيقة بالضرورة منعكسة في التحليل الفلسفي لتصورات أو مفاهيم الفردية والاستقلال الذاتي الشخصي والحرية، وبدلاً عن ذلك هم قد يركزون على مواقع حيث يمكن لأوضاع الحياة أن تتحد أو تترابط كفردية وحرية، وكان اختيار هذه المواقع، وتفسير الخبرة المرتبطة بها استغرق من الفلاسفة وقتًا طويلاً، وقد ميز حديثًا إدوارد كراج Edward Craig ثلاثة موضوعات أو ثلاث مسائل themes متتابعة من التحليل العقلاني لفلاسفة الغرب المحدثين عن الوضع الإنسانى(٦) في العصور الحديثة مبكرًا خصوصًا عصر التنوير سيطرت قضايا مشابهة وهيمنت على التفكير الفلسفي: مثل خبرة الثمل أو السكران للحصول على الحرية من المحددات الخارجية للاختيار أدركت باعتبارها محددات سيادية على الواقع الخارجي، ولها سيادة مشابهة وربما حتى مساويًا - لتلك السيادة المحفوظة بوضوح لله فقط، ومع ذلك فالنتيجة التي لا يمكن تجنبها من التحديد الذاتي للفرد -تصادم الإرادات، التباين بين مقاصد الفرد والنتائج الفعلية المكتشفة- حوّل انتباه الفلاسفة إلى الصراع الشامل بين الحرية الأخلاقية والضرورة الطبيعية ورغبات الفرد والمطالب الاجتماعية، وتحددت النتيجة العملية لتصادم الإرادات كاختلاف ذائع وطبيعة شبه ثابتة ومرونة للواقع الاجتماعي (واقع لا يمكن أن يكون استبعاده مرغوبًا). ومع نهاية القرن التاسع عشر أيضًا بدأ

موضوع أو مبحث الفعل والممارسة يهيمن مرة أخرى، وقد استمد نتائجه من كل بساطة التفاؤل المبكر واليأس الذي لازم انهياره، وهذا الموضوع الأخير يربط حرية الاختيار عند الإنسان (علي الرغم من أنه ليس بالضرورة أن تحقق الحرية النتائج المرغوبة) بصفة غير قاطعة وممارسة كذلك في التحديد الخارجي، وربما تكون التعددية والاختلاف وفوضي القوى الاجتماعية في ترابط وثيق مع معظم الوضع الأساسي للفردية الحديثة، وهذا كله قد أوجد ضرورة الاختيار الفردي وإمكانيته، والدافع الذاتي والمسؤولية الشخصية.

وكان توقع هذه النتيجة الفلسفية الحديثة نسبيًا توقعًا كبيرًا عند بعض السوسيولوجيين، لقد فتشوا عن جذور الفردية الحديثة في أجزاء مختلفة من تاريخ البناء الاجتماعي، وهم يتفقون على الأساسيات: مثل الفردية كقيمة، والانشغال المسبق بتميز الفرد والخبرة المتوقدة لوجود الذات، وتكون الذات في الوقت نفسه (ملزمة بالرعايا والعناية بذات المرء والدفاع عنها، والحفاظ على نقائها...إلخ بقدر اعتبار المرء اختصاصات الآخرين أو أملاكهم) ضرورة مفروضة على طبقات معينة من الناس عن طريق السياق الاجتماعي لمعيشتهم، والمشهد أو الجانب الأكثر تناسب لمثل هذا السياق يكون غياب قاعدة مفهومة صريحة قادرة على أن توفر (وأن تجبر) على طريق سلوك واضح لمشروع الحياة ككل شأنه شأن مواقف الحياة اليومية المتغيرة دائمًا، وفي غياب واحد أو في فقدان واحد من كل القوة التامة والتدفق الشامل فإن أعمال الفرد يجب أن يكون لديها أدوات لحفظ توازنها الخاص للمحافظة عليها في المسار وهكذا يكون دور الجيروسكوب gyroscope أو أداة حفظ التوازن قد تحقق بواسطة قدرة الفرد على المراقبة وتصحيح سلوك المرء الخاص هذه القدرة تسمى الانضباط الذاتي.

لذلك تنهض حرية الفرد الحديث من عدم اليقين والشك، من أقل تحديد معين للواقع الخارجي، ومن الخلاف الجوهري للضغوط الاجتماعية. وباستخدام التعبير المشهور لروبرت جاي ليفتون Robert Jay Lifton (القابلية للخلاف) يكون الفرد الحر في العصور الحديثة (إنسان متقلب أو متغير a protean man)، أعني الشخص الذي هو أقل مشاركة اجتماعية معًا (باعتبار أنه ليس قبول كل ما يأتي من العالم الخارجي قاعدة غير مشكوك فيها أو قاعدة يقينية)، والمشاركة الاجتماعية الزائدة (باعتبار أن ليس هناك جوهر ثابت بالمعنى المحدد هوية موروثة أو مكتسبة، صلبة كفاية لتقاوم وتصمد عبر تيارات الضغوط الخارجية، ولذلك فإن المشاركة الاجتماعية الزائدة تعمل على تحويل الهوية وتعدل منها وتبنيها بدون توقف أو انقطاع وبدون صورة نهائية أو مطلقة).

فالمسؤولية بالنسبة إلى واقع أو حال تلك الأمور تقود الاجتماعيين إلى الاختلاف والتعددية في القوى الاجتماعية، ويكون تباين الخواص الثقافية معروفًا أكثر وأكثر باعتبارها أعظم صفة أو خاصية للمجتمع الحديث بادية للعيان، وقد ربط إميل دوركايم ميلاد الفردية الحديثة بتطور تقسيم العمل وعرض إنتاج من كل عضو وأي عضو في المجتمع إلى مناطق السلطة المتخصصة وغير المتساوية في الأهمية، ولا يدعي أحد الولاء الكلي، ولقد رأي جورج سيمّل أن الاتجاه الفردي يستدعي الحد الأقصى في "التفرد" و"التخصص" كضرورة للحياة التي هي مركبة أكثر فأكثر من محتويات متباينة؛ ولذلك فإن الأساس الثابت الوحيد الذي يتمناه الشخص باطلاً بلا جدوي في زوبعة الانطباعات الفوضوية، ولم تُنهك إطلاقا بيئة المدينة الحديثة في تجهيز هويته الشخص الخاصة.

ودراسة عملية التحديث عند نوبرت إلياس بصفتها عمليات تمدن (أوجدت في المنظور التاريخي الصلة أو الرابطة بين المجتمع الحديث

والضوابط أو القيود المدنية المفروضة على سيطرة العنف والوجدان بشكل طبيعي على السلوك والتصرف الإنساني، وكان أول من أظهرها بارزة هو سيجموند فرويد). قدم خبرة استقلال الفرد وعدم تعلقه أو ارتباطه بتبعيات خارجية كنتيجة لعملية التباعد الذاتي والانعزال الذاتي أكثر من التفكير أو التأمل في التباعد الموضوعي وغياب العلاقة، والصفة أو الخاصية المشوشة من الضغوط الخارجية والنقص الواضح لاتجاه إدراك أو تصور أيًا مما يوجد خارج الفرد بوصفه بلا معنى وبلا هدف، لذلك انفصال التفكير والشعور والهدف الموضوع ذاتيًا من داخل موضوعات موات أو عديمة الحياة في تفكيره وفعله. إلا أن هذا الوضع أو التجنب على حده يكون ممكنا (ممكن إثباته أو تأكيده ولا يمكن تجنبه) ولأن أيضا القوى المكرهة الخارجية الخاصة بالعلاقات بين الأشخاص هي مندمجة أو متحدة الآن وتشكل في ذات الأنا الرقيب (حامية فرويد في المدينة المنتصرة).

وتكون هذه الضوابط الذاتية الحضارية موظفة في جانب آلي، وهي الآن مختبرة في الإدراك الذاتي الفردي كحائط أو جدار إما بين "الذات" و"الموضوع" أو بين ذات المرء الخاصة والناس الآخرين (أي المجتمع). وتصور الأفراد فاعلين مقررين موجودين في استقلال تام الواحد عن الآخر هو تصور أنتجه أو صنعه الناس، وتتصف به فترة معينة من تطور إدراكهم الذاتي إنه يرتكز جزئيًا على اختلاط الأفكار والوقائع، جزئيًا على مادية ميكانزمات الانضباط الذاتي الفردى(٨).

وإذا كان إلياس يطور تفسير الفردية الحديثة على طول الاتجاهات أو المسارات المشروحة أولاً بواسطة جورج سيمّل ويتبع عالم الاجتماع المعاصر المميز نيكلاس لومان Niklas Luhmann الاتجاه أو المسار المختار والمؤصل عند دوركايم، وهو يشير إلى أصول الفردية الحديثة بالتحول من المطابقة إلى الاختلاف الوظيفي في المجتمع. وهذا التحول أو الانتقال يقود

بدوره إلى الاختلاف الكبير للنظم الاجتماعية والشخصية، لأن تبني الفرد اختلافًا وظيفيًا لم يعد باستطاعة الأشخاص الانتظام بشكل ثابت في نسق واحد فرعي للمجتمع ولكن بالأحرى يعتبر معزولاً اجتماعيًا. وبكلمات بسيطة يكون كل فرد أو كل امرئ بمعنى المبتعد أو الغريب فهو من جانب أول شخص هامشي ومن الجانب الآخر غير منتمٍ لأي كيان كلي ولكن مجبر على التفاعل مع كثير من تلك الكيانات، ويكون الأفراد جميعًا أكثر إثارة أو سخط في تفسير الاختلاف أو ترجمته بينهم أنفسهم وتكون البيئة.... في إطار شخصهم الخاص حيث تصبح الأنا موضوعًا محوريًا لكل خبراتهم الداخلية وتفقد البيئة معظم حدودها.

وفي رأي لومان أن الغربة أو التباعد نسبيًا عن الكل، غربة كل شخص عن الكل، وفي المجتمع كل "نسق فرعي" يفتح الفضاء العريض لتطور الفرد، ويسمح بالحياة الداخلية للفرد أن تصل إلى عمق وثراء لا تحققه إطلاقًا تحت شروط أو أوضاع السيطرة أو الانضباط المجتمعي المحكم. ومن ناحية أخرى تباعد الأفراد المتبادل يجعل استمرار التواصل أو الاتصال بين الأشخاص مشكوك فيه، وفي الواقع أصبح الاتفاق على الخطاب التام المعنى غير محتملاً. ومع ذلك يحدث الاتصال بالرغم من هذا والخبرات الباطنية لذواتها المنظمة كما لو أنها كانت تدور على نقاط أو موضوعات محورية منفصلة. يجب أن تكون مُصدق عليها بين الذوات أي مصدق عليها اجتماعيًا، ووفقًا المصداقية متحققة فعلاً في المجتمع الحديث خلال وسيط الحب أو بيئته وهو متفق عليه اجتماعيًا في الاتصال أو التواصل الذي تعترف فيه الذوات المتفاعلة بصحة ولياقة كل الخبرة الداخلية للكل الآخر وتتبادلها – فمشارك واحد علامة على أن خبرة الآخر كخبرة حقيقية باعتبارها دافعًا لفعلهم أو سلوكهم الخاص.

ونحن ربما نلاحظ هنا أن الشك أو عدم اليقين يسكن نفس كل فرد هي

مركب ذاتي وما دام يبقى الفرد غير متيقن اجتماعيًا بعد – لهذا كان الوضع المستكشف مخترقًا عند لومان – وتوقف النبض والرغبات المتسلطة من أجل اليقين الذي يمكن أن يشفي غليله أو يروي عطشه بوسائل أخرى فضلاً عن الحب.

ويقترح بنزمان Bensman ولينفيلد العلاج النفسي كأحد الوسائل، أنهم يعتبرون المقابلة الـــpsychother a pentic إحدى الإنجازات العظيمة لعلم النفس، حيث تكون أهمية الخلوة السرية لساعة ترفع وتعلي، الاحترام بشكل علمي ممكنًا وكذلك يقدم التقدير المعقول اجتماعيًا. ويعمم آندرو ج. ايرجت Andrew J. Weigert الدور الممثل في الطب النفسي مشيرًا إلي الحاجة إلى الحقيقة والصدق (أي المؤكد بصورة تتجاوز كل ما هو شخصي، وكل ما هو سلطوي والأسس الصالحة اجتماعيا، من أجل تأويل ذاتي واحد) وهو ما ينشغل به المواطنون مع الخبراء، نحن المحدثون نعيش حياة يسيطر عليها أو يسودها الاتجاه العلمي دون أن نكون أنفسنا علماء بحق(١١). "والحق المستثني في الحديث أو الكلام مع السلطة العلمية معرفة شخصية فائقة محفوظ للمتخصصين الخبراء. ويستطيع المرء أن يفكر أيضًا في وسائل أو وسائط أخرى تقابل بنجاح المطلب الناتج عن مشكلات الصدق لمركب الأنا المركزية أو المحورية ego-centred synthesis، مثل الصناعة الاستهلاكية وجيشها من إعلانات السلع، أو في الواقع الحركات السياسية الشمولية أو المذاهب أو الطوائف الدينية الأصولية، ونحن سوف نعود إلى هذا الموضوع بتفصيل أكثر في الفصل القادم.

وبعيدًا عن الصلة المحكمة للحرية بالفردية أو ارتباطها المحكم بالفردية. فإن الرؤية الحديثة للحرية موسومة بعلاقتها الخاصة أو الصميمية بالرأسمالية، حقًا أن الشكوك المثارة من المعارضين السياسيين للرأسمالية بالنسبة إلى القضية التي فرصتها صغيرة بالفعل في الفوز بالحجة، وباعتبار

أن القضية التي هم يسألون عنها هي بحق مثبته ذاتيًا، وبمثل هذه الطريقة ترتبط الترجمات الحديثة للحرية وتعريفات الرأسمالية أنهم يفترضون ضرورة عمل الارتباط غير القابل للانفصام بين الاثنين وعمل الافتراض القائل إن المرء يمكن أن يوجد بدون الحاجة إلى الآخر إنما هو خلل منطقي إن لم يكن سخفاً.

وكما لاحظ ميك إميسون Mike Emmison بفطنة[١٢] أن ما نسميه رأسمالية هو وضع تتحقق فيه وظائف المجتمع الإنساني الاقتصادية الأساسية السرمدية أعني إشباع الحاجات الإنسانية خلال التبادل مع الطبيعة ومع الناس وخلال تطبيق حساب الوسائل والغايات، على سؤال الاختيار بين المصادر النادرة والمحدودة، ولكن اختيار وحساب الوسائل والغايات (أعني دافع واقتراح سبب مراقبة التصرف أو السلوك) إنما هو أساس صفات أو خواص الحرية المعروفة في المجتمع الحديث. ويتبع ذلك أن تلك الرأسمالية بكل تعريفها تفتح لحرية هائلة. إن لم تكن مجالاً حاسمًا للحياة الاجتماعية، فإن إنتاج وتوزيع السلع يهدف إلى إشباع الحاجات الإنسانية. وبموجب أو بمقتضي النظام الاقتصادي الرأسمالي تنتعش أو تزدهر الحرية (علي الأقل الحرية الاقتصادية)، وأكثر من ذلك تصبح الحرية ضرورة، ودون الحرية فإن هدف النشاط الاقتصادي لا يمكن أن يتحقق تمامًا.

توفر الرأسمالية الشروط أو الأوضاع العملية لحرية اختيار السلوك أو التصرف عن طريق فصل النشاط الاقتصادي فلا تجعله جزءًا لا يتجزأ من من المؤسسات الاجتماعية والنظم الأخرى والوظائف، لأنه طالما يبقى الاقتصاد جزءًا لا يتجزأ مطمورًا في الوظائف الاجتماعية يبقى هكذا عدمًا لا يتميز في المفهوم عن الحياة الاجتماعية بشكل عام، كما كان هكذا بالنسبة إلى الجزء الأعظم من التاريخ الإنساني حتى القرن الثامن عشر، فكان الإنتاج والتوزيع خاضعًا لضغوط وقواعد اجتماعية متعددة لا تستهدف

مباشرة النشاط ذاته، إلا أنها متجهة نحو إعادة إنتاج النظم أو المؤسسات الحيوية الأخرى وإبقائها حية. وهكذا كان الإنتاج والتوزيع خاضعًا لواجبات القرابة والولاءات المجتمعية والاتحادات النقابية أو التعاونية، والطقوس أو الفرائض الدينية والترتيب الطبقي أو الهرمي لأنماط الحياة. هكذا اختزلت الرأسمالية كل القواعد الخارجية غير الملائمة وغير المتعلقة بالأمر، وحررت المجال الاقتصادي لأجل قاعدة عدم تحدي حساب الوسائل والغايات وحرية اختيار التصرف أو السلوك. ولا يكون أيضًا الاقتصاد الرأسمالي في بلد أو إقليم إلا وتمارس الحرية على الأقل في شكل منضبط وبلا تدخل من أي ضغوط اجتماعية أخرى، ويكون أيضا الاهتمام أو الرعاية حيث تنمو الفكرة الحديثة للحرية، مغروزة أخيرًا في الفروع الأخرى للحياة الاجتماعية المتشعبة بشكل متزايد، حيث يوجد كم من الوضوح أو الأدلة إنه في المجال الاقتصادي أيضًا القاعدة المطلقة المناسبة للحرية هي افتراضية أو تصورية أكثر من أن تكون واقعًا، وعلى الرغم من ذلك لا تصل الحرية في مجال آخر إلى قاعدة محكمة صحيحة كما تفعل في الاقتصاد.

وتعرف الرأسمالية الحرية بصفتها قدرة إرشاد أو توجيه تصرفات المرء أو سلوكه بمفرده عن طريق حساب الوسائل والغايات وبدون الحاجة إلى اهتمام المرء نفسه بالاعتبارات الأخرى (وسوف يكون الآخر عن طريق تعريف تلك الاعتبارات بوصفها تتطلب استخدام وسائل أقل تأثيرًا وفاعلية وغايات اتفاقية أو كلاهما معًا). بالرغم مما يشكله الجوهر الاجتماعي في حساب الغايات والوسائل.

لقد قدم فيليب داندي Philipe Dandi وصفًا بليغًا لما يسميه خطاب القوة البدائي الغربي "نحن سوف نقهر الطبيعة ونخضعها، ونسيطر على قوانين الفيزياء أو الطبيعة، ويكون لنا القوة على الأشياء. وتعبر هذه الذهنية أيضًا عن رغباتنا في معاملة الناس بالطريقة نفسها كما تعلمنا أن نعامل الأشياء.

ونحن نرى الكل الآخر كأدوات لتشكيل أو لقولبة الناس وتحريكهم كما لو أنهم كانوا أشياء"(١٣). وفي السلوك الخاضع بمفرده لحساب الوسائل والغايات يكون الناس الآخرين وسائل لغاية – مثل أشياء كثيرة تستخدم للغرض نفسه (المواد الخام ووسائل النقل...إلخ)، فالسلوك أو التصرف الموجه بواسطة حساب الوسائل والغايات يجاهد لجعل الناس الآخرين "شبه أشياء" أي أنه يتجه إلى حرمان الناس الآخرين من الاختيار، وللسبب نفسه يجعلهم موضوعات أكثر من كونهم ذوات تفاعل أو فاعلة.

كذلك يوجد غموض عرضي في الحرية في شكلها الحديث المقترن بالرأسمالية، تتطلب فاعلية الحرية أن يبقى بعض الناس الآخرين غير أحرار، فإن تكون حرًا يعني أن يكون مسموحًا بإبقاء الآخرين غير أحرار وأن تكون قادرًا على ذلك، وهكذا فالحرية في حداثتها شكل محدود اقتصاديا لا يختلف عن ما قبل تطبيقاتها الحديثة فيما يتعلق بمضمون علاقتها الاجتماعية، أنها تكون كما كانت من قبل انتقائية، وربما هي تتحقق بشكل صحيح (كتميز أو اختلاف مفترض أو مسلم به فلسفيًا) عند جزء من المجتمع فقط، إنها تشكل أحد القطبين في العلاقة التي قاعدتها نظامها المعياري والإجبار والتقييد قطبها الآخر.

هذه الصفة أو الملمح الحاسم للحرية الحديثة ليس في الغالب أكثر تخفٍ في التعميم الفلسفي للخبرة المحددة باعتبارها مقولة أو مبدأ مميزًا عند الناس. يكون الوعي الذاتي المسيطر على أوضاع المرء (سيطرة تتحقق حتما على حساب تبعية أو خضوع شخص آخر) مرتبط بوصفه إنجازًا جمعيًا للبشرية، هدفًا تامًا، وعيًا فعالاً، عقل يوجه السلوك ويحقق هويته في عقلنة المجتمع بالمثل وفي النهاية عبارات التعمية أو الإخفاء أكثر من عبارات الوضوح أو الصراحة حول إنجازات تحققت عن إنسان غير مقيد. ويكون اللاحق أو اللازم عنه مثال جيد: فالسيادة على العالم أو السيطرة على العالم أو على

الأقل القدرة عليها إنما تحققت للإنسان خلال عملية العقلنة. فالناس قد حلوا محل الله باعتبارهم سادة أقدارهم(١٤). ما قد ترك بدون تحديد أو تعريف هو أن الناس الذين حلوا محل الله كأسياد أو سادة هم أنفسهم يسيطرون على أقدارهم.

هذا الخلط مسؤول عنه عدد كبير من سوء الفهم الدائم الموجود بالخطاب السوسيولوجي، وأبرزه هو التأويل أو التفسير الملتوي لنظرية العقلانية rationalization theory التي ورثها الاجتماعيون المعاصرون عن ماكس فيبر، أنه واحد من أولئك المفكرين العظام الذين كانوا مدركين بالفعل للالتباس أو الغموض السوسيولوجي (باعتباره متميزًا ومختلفًا عن الالتباس السيكولوجي والوجودي الذي محوره الفرد) في الاختيار الحر الموجه بحساب الوسائل والغايات، وفي معظم التعليقات كان تفسير فيبر التناقضات الاجتماعية محدد بالاتجاه العقلاني وبروح المذهب الرومانتيكي، كأن الأفراد الأحرار مصارعون في شبكة محكمة من القواعد أو القوانين المصوفة علميًا والملزمة كفاية أو بفاعلية، باعتبارها حاجبًا آخر للفرد المسن ضد دراما المجتمع، ولحظة أن يحدث هذا يكون أيضًا من السهولة انتقاد فيبر بشدة على الالتباس وعدم الاتساق في تحليله، ومع ذلك يقع عدم الاتساق في التأويل الغريب للمضمون أو المحتوي الحقيقي لتحليل فيبر.

ولم يقبل فيبر بالصور الخادعة أو الأوهام لتسهيل تحول الاختيار الحر والعقل الموجه والفعل العقلاني في الملكية أو في الصفة العالمية لكل عضو في المجتمع الحديث، وفي الترتيب والتقييم المضاد عند فيمستر ولاش "Whimster & Lash" فإن فيبر اعترف بصراحة أن العلم كان شأن الأرستقراطية وكانت السياسة نداءً خاصًا، وكان قليل من الأفراد فقط مناسبين للارتباط بمناط المسؤولية العقلانية والتعاهد على العقائد المختارة بحرية، وبالنسبة إلى الفنون كان فيبر بلا جدال واسع العلم رفيع الثقافة(١٥).

بالنسبة إلى فيبر تطبيق العقل في الاختيار الحر والإرادي المباشر، وتطبيقه على أفعال المرء الخاصة يبقى متاحًا فقط بالنسبة إلى اختيار الأقلية فقط، وقد أشار كل من فيستيمر ولاش إلى واحد من الاعتبارات المتضمنة بهذا الحكم وليس كل الناس قادرين على الارتقاء بذات أنفسهم إلى المستوى الفكري الأرفع الذي جعله العقل مطلوبًا وممكنًا في وقت واحد. بعض الناس أيضا لديها صفات ضرورية للعقل والشخصية mind & character ومع ذلك ليس هذا الاعتبار الوحيد عند فيبر، فهناك الاعتبار المعلن عنه خارج عن المجلس (لأن ثمة صعوبة في إخفاء العلاقات أو الميول النخبوية الأرستقراطية)، بمعزل عن تقويض صلاحية اعتقاد فيبر في انتقاء تصرف الفرد العقلاني الحر واختياره وضع مارتن البروي إصبعه على اعتبار حاسم بحق عندما يقرر أن الوسائل المادية تجعل استخدام الحرية متاحًا بجانب الحالة العقلانية الموزعة في شكل أو نمط غير متساوٍ، ويحذرنا ضد أي محاولة تفكيك أو حل الحجة التي تفصل أو تعزل النتيجة الصورية للعقلانية والحرية عن الحقائق أو الوقائع المادية من امتلاك الملكية والسيطرة عليها(١٦).

وتبدو نقطة أو موضوع النقد حول رؤية فيبر للمجتمع المنظم عقلانيًا أنه لا يسمح بجعل الحرية والفعل العقلاني ملكية كل عضو وأي عضو في المجتمع. فالعقلانية في النظام الاجتماعي تتطلب الحرية وعقلانية الفعل ما يسمح بها قادته ومنظميه. كذلك بالنسبة إلى باقي أعضاء المجتمع، سلوكهم يجب أن يكون منظمًا بتخطيط عقلاني وقواعد منظمة تشكل السياق الخارجي للسلوك، وبمثل تلك الطريقة كما بالنسبة إلى السلوك أو تصرف النخبة المتصارع مع منطق النظام. فالنظام العقلاني نظام معقلن أو عاقل يتطلب الحرية والعقلانية الفردية لمسوغيه أو معقلنيه وتأمين شروط أو أوضاع الحياة العقلانية (إلا أنه أو رغم ذلك ليس بالضرورة حرية) من أجل باقي أعضائه.

وعلى الرغم من الآراء الناطقة بصراحة لا يوجد عدم اتساق أو تناقض في خطة فيبر بين الحرية العقلانية للاختيار من الجانب الأول وتسفيه عالم البيروقراطية واختناقه من الجانب الآخر (بالنسبة إلى فيبر النموذج المثالي للبيروقراطية كان يمارس استكشاف القواعد التي يجب أن يتبعها أو يلتزم بها المجتمع المنظم عقلانيًا – مقارنة بالتحليل البارع الذي قدمه حديثًا دافيد بيتهام)(١٧). ولا يمكن أن تكون الحرية فعالة ولا آمنة بدون سيادة راسخة تكتسب خلال فرض الترتيبات والتنظيمات المنظمة بصرامة مستقبل السلوك عند أولئك فضلاً عن سيادتهم المكتسبة والتنظيمات من ناحية أخرى قد تكون عمياء وبلا هدف، إنها لا تعطي معنى للفاعل الحر القادر على صنع الاختيار، وكذلك إعطاء الاتجاه والهدف للآلة الجامدة الأقل توجهًا والمحايدة تكنيكيًا أيضًا. فالحرية والتنظيم البيروقراطي مكملان كل منهما للآخر. في النظام العقلاني ربما هما يوجدان أيضا معًا، أول قيد مقابل الوقوف الآمن على صرح البيروقراطية معزولة ضد خطر النقص الذي يمكن أن يسبب انهيار البناء وتفككه.

ومن المحتمل أن يكتشف القارئ التشابه بين نموذجين اثنين للمجتمع العقلاني مترابطين مثل النظرية التي وضعها فيبر، ورؤية المجتمع العقلاني التي وصفها جريمي بنتام في مثال "سجنه" ويعتبر كل نموذج كل متماسك بواسطة مبدأين اثنين مختلفين ومنفصلين تمامًا إلا أنهما متكاملان في تنظيم المجتمع العقلاني، فكل نموذج يوافق accommodates معًا الحرية واللاحرية باعتبار نظمه الأساسية متساوية وكل يعمل بدون "الوحدة الروحية " لتحالف نوع القيم المشتركة، اعتمادًا على افتراض الاهتمام الذاتي للأفراد باعتباره شرطًا كافيًا لوظيفتها المناسبة. أنها لا تؤكد بقوة كافية على أن "شرعية السلطة العقلانية القانونية" التي يسلم بها فيبر للمجتمع العقلاني الحديث أفضت إلى انهيارالصورة التقليدية للشرعية باعتبارها مجموعة من العقائد

الجوهرية في اختيار النظام، وفي كل من النموذجين الاثنين، يبدو أولاً أن الحرية الفردية محددة بشكل اختياري أو انتقائي وفي المقام الأول تبدو كعامل وظيفي في تأمين عقلانية النظام ككل. وتشيع الحرية أو تنتشر في خدمة تحديد الضوابط وفرضها بالقوة وتلك الضوابط موثوق بها مرغوبة بالنسبة إلى سلوك النخبة المرغوب (النافع والمفيد والكافي) على كل مستوى النظام.

الفصل الثالث
مكاسب الحرية وكلفتها

تنبثق الرغبة في الحرية من خبرة الظلم أو الاضطهاد، أي من شعور المرء بأنه لا يستطيع الهروب من عمل قد لا يرغب في عمله (أو لا يمكن الامتناع عن عمله بدون أن يعرض المرء نفسه للعقاب الذي هو أيضًا غير مرغوب أكثر من الإذعان للمطلب الأصلي)، أو من الشعور أن المرء لا يمكن أن يعمل ما قد يرغب عمله (أو أن المرء لا يستطيع عمل ما يرغبه بدون أن يعرض نفسه لعقاب أشد ألمًا من الامتناع عن الفعل).

ويستطيع المرء أحيانا تحديد مصدر الظلم والاضطهاد من الناس، فقد يعرف المرء أناسًا يصبح في تماس وتواصل مباشر معهم، وهم الجماعات أو المجموعات الصغيرة المحبة والودودة التي يشكلها المرء أو يدخلها بإرادته وبرغبته فيها- على أمل في الهروب من القواعد المربكة ونماذج الحياة العامة الرسمية، وهكذا يستلقي المرء ويستريح ويُظهر مشاعر حقيقية ربما تتحول سريعًا إلى مصادر للظلم في حقهم الخاص. وبكلمات برنيجتون مور Barrington Moore Jr:

"توجد بين الجماعات الودودة والأزواج المحبين أيضًا خبرة مشتركة، أظهرت أن دفء الصداقة ممكن بعد فترة من الوقت أن يتحول إلى شحنة عداء عالية، فالحماية أو الرعاية يمكن أن تتحول إلى ظلم أو اضطهاد، والسبب الأول لهذا التحول هو الضَّجَر أو السأم والتشبع الواضح به، والسبب الآخر هو تحطم العلاقات التعاونية"(١).

وفي مجتمعنا المعقد المقسم وظيفيًا تكون الحاجة إلى "دفء الصداقة" الذي تقدمه الجماعات الودودة والأزواج المحبون أقوى عن ذي قبل. ومع

ذلك أيضًا يكون احتمال تحول مثل هذه الجماعات إلى ينبوع شؤم من الظلم والاضطهاد، وتكون الجماعات محملة بتوقعات مستحيل أن تتلاقي أو تجتمع حقا، وهي التي في لحظة الإحباط تؤدي إلى تبادل الاتهامات المضادة. وفي الدراسة المقتبسة سابقا يتعقب نيكلاس لوهمان Nicklas Luhmann آثار ذلك الحمل الثقيل للمودة أو الصداقة المعاصرة ليصل إلى حقيقة أو واقعة أنه مع الرفيق أو الشريك المحب أو المحبوب يبحث الناس الآن عن إثبات هويتهم الفردية وتوافقهم الاجتماعي.

وفي حالات أخرى تنتشر خبرة الظلم والاضطهاد عن مصدر لا يمكن إثباته بوضوح. وقد يشعر المرء أنه عمل صعب لأنه لا يرى وضع أي شخص موضع اللوم بشكل خاص واستثناء أو استبعاد المجهولين (لمجرد تسليم المرء بالجهل بهم). هذه الصعوبة مشهورة فيما يقوم به المجرمون من عمل أخطاء واضحة كثيرة والتي يشرحها أو يفسرها جون لاش John Lachs عن طريق وساطة الفعل – والحقيقة أن في المجتمع المعقد بتقسيماته الدقيقة والمتعددة الأبعاد للعمل الإبداعي من أجل الإنجاز الفعلي لمعظم الأفعال النادرة التوافق أو الاتحاد في شخص واحد، باعتبارها قاعدة موجودة على طول المسافة الاجتماعية بين الأمر وتحقيقه بين التصميم ووسيلة تحقيقه، مسافة امتلأت بأناس كثيرين على معرفة ضعيفة بالغرض الحقيقي من النشاط الذي يقدمونه أو يساهمون فيه (الطريقة الاختيارية في التفكير في "فعل التوسط أو الوساطة" قد تكون بشروط قيود التبعية الممتدة، والتي وفقا لنوربيرت إلياس صفة مجتمعنا الحديث):

"فالشيء المشهور أو المعروف هو أننا غير قادرين على الاعتراف بالأفعال الخاطئة أو المظالم الجسيمة أو الفاضحة عندما نراها، وما يدهشنا هو كيف يمكن لها أن تحدث بينما كل منا لا يعمل إلا أعمالاً غير مؤذية، فنحن نبحث عن شخص ما لنجرم أو نلوم الأفعال، لأن المؤامرات أو المكائد

قد تفسر الأشياء المرعبة التي نحن جميعًا نمقتها ونشمئز منها، ويكون من الصعب تقبل أنه لا يوجد شخص، ولا توجد مجموعة تخطط أو تفعل الفعل ككل"(٢).

ومهما يكن رغم الجهد الشديد فنحن نفشل في إلقاء اللوم على شخص، ونتجه للكلام عن الظلم والاضطهاد الاجتماعي الظلم الذي يلزم عن كل وجود المجتمع، كنوع من الضرورة الطبيعية لا يمكن تجنبه (عندما لا نريد أن نعمل شيئًا بصدده)، أو أن الظلم الذي ينتج عن تصدع نظام المجتمع (عندما نتمني نحن أيضًا رفع الظلم أو محوه).

ومع ذلك فإن التبريرات الأولى لشعور الظلم وجذوره تقع دائمًا في الصدام بين أهداف المرء الخاصة (أو اختيار أهداف واعتبارها أهداف المرء الخاصة) وإمكانية ما يجب أن يكون متوقعًا من المجتمع عمليًا وهو فيه كل فرد أو كل شخص منعزل اجتماعيا لكونه معرضًا بشكل مستمر لمطالب غير متناسقة أو غير متساوية وغالبًا متناقضة، وتنبثق الضغوط عن القطاعات الوظيفية شبه المستقلة في المجتمع الأكبر، والتقييمات أو التقديرات المتعارضة لمثل هذه المطالب والضغوط، والمفارقة أن المجتمع نفسه الذي يفكر بالنسبة إلى اختلافه الوظيفي ويترك للفرد قدرًا من الاختيار، ويجعله فردًا حرًا بحق إنما هو مجتمع يُوجد أيضًا خبرة الظلم على درجة كبيرة.

وعندما تكون خبرة الظلم مشتركة أو عامة يكون هكذا الطريق إلى الحرية. ويبقى معنى الحرية واضحًا ما دام التفكير فيها بوصفها إصلاحًا أو إنصافًا من الظلم، باعتبارها تزيل أو تمحو هذا القيد الشديد على طرفي نقيض مع الهدف في لحظة الشعور بالإحباط الشديد والمؤلم جدًا. ويكون تصور الحرية بشكل إيجابي أقل سهولة باعتبارها حالة دائمة أو باقية. تؤدي كل محاولات العمل أيضًا إلى تناقضات ثابتة بالنسبة إليها لا يوجد حل مقنع إلى الآن.

إنه يمكن فقط "للحرية التامة" أن تكون متخيلة (مع أنها ليست مُمارسة) باعتبار عزلة الفرد التامة، والغياب كلية عن التواصل مع أناس آخرين، مثل تلك الحالة لا يمكن تأييدها أيضًا بنظرية، لأسباب أولاً التحرر من الروابط الاجتماعية سوف يترك الشخص الحر وحيدًا ضد غرائب الطبيعة الغامرة والعامة، ومع ذلك الناس الآخرون هم متطفلون ومؤذون ومصدر لمطالب غير مرحب بها، وهم أيضًا وسائل بدونها الجهد الطبيعي الخالص للبقاء حيًا قد يكون هلاكًا. وثانيًا في التواصل مع الآخرين تكون اختيارات للمرء إيجابية وثابتة مستقرة، ويكون للأفعال أو الأعمال معاني محددة، ومع ذلك ربما ترى أهداف المرء الشخصية أنها دائمًا مستعارة أكثر من أن تكون إبداعًا وعلى الأقل معنى محدد من التأمل أو التفكير في الاتفاق مع بعض الجماعة الاجتماعية. (أنهم قد يرفضون الاتفاق) وقد يكون في تلك الحالة الإخلاص الشديد لهدف مشكوك فيه يصنف اجتماعيًا كحالة جنون) الانفصال الدائم عن الرفاق أو الجماعة الإنسانية قد يكون كذلك متضمنًا أسباب بلاء مزدوجة تتمثل في نقص الحماية ونمو الشك أو عدم اليقين، وكل سبب من هذه الأسباب كافيًا ليحول أي مكاسب يمكن تخيلها للحرية إلى خسارة.

إذا كانت الحرية التامة هي خبرة ذهنية أكثر من أن تكون خبرة عملية. وتمارس الحرية في شكل أكثر ضعفًا تحت اسم "الخصوصية" فالخصوصية هي الحق في رفض تطفل الناس الآخرين أو تعديهم (كأفراد ونواب لهم بعض من السلطة الفردية العليا أو السلطة الفوقية) في أماكن معينة وأوقات محددة أو أثناء نشاطات محددة. وربما أثناء الاستمتاع بالخصوصية ربما يكون الفرد (بعيد عن النظر) متأكدًا أنه لا يوجد من يشاهده أو يلاحظه، وهكذا يكون قادرًا على أن ينهمك فيما يرغب المرء الانهماك فيه بدون خوف من استنكار أو شجب " فالخصوصية هي كقاعدة انقطاع جزئي محددة

بأماكن خاصة وجوانب محددة من الحياة. وتجاوز الخصوصية لحدود معينة ربما ينقلب إلى عزلة، وفي الخصوصية يوجد الإحساس ببعض من الرعب من تخيلات الحرية التامة، وتستخدم الخصوصية كترياق ضد الضغوط الاجتماعية. عندما يستطيع المرء التحرك بحرية في الضغوط الاجتماعية وخارجها، أو عندما يستطيع المرء التحرك بحرية في الخصوصية وخارجها عندما تبقى الخصوصية فاصل استراحة بحق بين فترات الارتباط والعمل الاجتماعي، ويستطيع المرء أن يعدل من اختياراته مع الوقت في فاصل الاستراحة.

هكذا تكون الخصوصية مُكلفة بشكل دقيق، وبعض الناس محرومون منها بشكل قسري، وكذلك معرضون للحراسة القاسية أو الشديدة من الضوابط الخارجية، مثل نزلاء سجن بنتام، والثكنات العسكرية والسجون والمستشفيات والعيادات النفسية أو الذهنية، والمدارس هي جميعها مؤسسات حيث يبدو التجرد من الخصوصية كبيرًا بفعل التكنيكات المنتشرة في خدمة الأهداف أو الغايات المعلنة. ومع ذلك ليس معنى غياب قوة القوانين المؤيدة للتحريمات أو المنع أن الخصوصية متوفرة بحرية. ذلك أن الخصوصية تتطلب مأوي أو ملاذًا (Orest Ramun)[٣]، مثل الغرف الخاصة، والحدائق المغلقة، والخلوات وأسوار الاحتراس ضد المتطفلين، وعلامات الأماكن للاستعمال الشخصي، والحماية الفعالة من التعدي، والوصول إلى مثل هذه الفضاءات هو دائمًا أمر أو موضوع للتميز والرفاهية. فالأثرياء وحدهم والأقوياء يفترضون أن خيار الخصوصية متاح بشكل دائم كأمر واقعي، أما بالنسبة إلى سائر الأفراد فالخصوصية حتى وإن كانت قضية قابلة للتطبيق فهي هدف إشكالي صعب المنال يحتاج إلى جهد كبير وتضحية.

فالخصوصية مكلفة، بمعنى الحاجات الشخصية الأخرى التي يجب أن تكون مستعملة باسمها، وفضلاً عن كل ذلك تتطلب الخصوصية على الأقل

التوقف المؤقت للعلاقات والتواصل الاجتماعي، ولا يوجد أحد يشارك المرء في أحلامه وقلقه ومخاوفه من أجل تقديم الحماية له، وتحتمل الخصوصية الشكر أيضًا على أمل أن نعود إلى الصحبة مع الآخرين. وفرصة اشتراك أفكار المرء وأهدافه مع الآخرين هي دائمًا ممكنة. فالكلفة الذاتية لذلك الظلم والاضطهاد أو غياب الخصوصية هو الثمن المرتبط بكل تواصل يتجه إلى الحد من مدى نمو الخصوصية وازديادها.

والصورة العامة المنبثقة من التفكير أو التأمل السابق في الخصوصية تعبر عن أحد الضدين المتكافئين، فمقت الظلم أو الاضطهاد متوازن مع رعب أو فزع الوحدة، ويتجه النفور والاستياء من المطابقة أو الامتثال المفروض إلى أن يكون مخفيًا في القلق الناتج عن تحميل المرء مسؤولية لا يستطيع أن يشارك مع الآخرين فيها، ولننظر إلى الغموض الملازم للحرية من الجانب الآخر، وقد أشار جورج بالاندير George Balandier إلى قرابتها أو نسبها إلى تكافؤ الضدين الدائم والثابت بالتساوي بالنسبة إلى كل من الجانبين مهما يكن الظلم والقوة، هكذا أوجدت القوة الحديث عن (الحرية من عدم الحرية) وجلبت الارتياح من مسؤولية الاختيار التي تعذب دائمًا ولع المرء أو ميله، وغالبًا الاختيار مخاطرة بسبب أنه يمكن أن تكون القوة ظالمة وكذلك فعالة وكافية في ظلمها، وربما ترى القوة باعتبارها ضمانًا للانتظام فقد اختبرت وجربت كنظام وأمن، لذلك تكون مقبولة حتى إذا كانت في الوقت نفسه مستقبحة غير مقبولة ومنازعة كحارس لرؤية محددة للنظام الذي فيه القضايا أو النتائج المثيرة للجدل تفسر أو تفهم ضد مصالح المرء واهتماماته، فالقبول والتحدي لم يكن في تتابع تمامًا أو منتظم تمامًا في توجه المرء للقوة، معظم الوقت هما حاضران معًا، واختلاطهما غير سهل في علاقات المرء بالقوة باعتبار أنها علاقات تعمل في اتجاه أو ميل المرء نحو الحرية، وكل النظم السياسية تعبر هذا الغموض سواء أكانوا يعملون وفقًا

لتقاليد أو يعملون وفقا للعقلانية البيروقراطية[٤].

الحالتان الاثنتان من الضدين المتكافئين، ترتبط إحدهما بخبرة الحرية، وترتبط الأخرى بقيود وضوابط الارتباط بالنسبة إلى كل أعضاء الجماعة تنتج بشكل مستمر حلم المجتمع، وكأن هناك نوعًا خاصًا من المجتمع لا يحتمل التشابه مع أي مجتمعات حقيقية معروفة للتاريخيين والأنثروبولوجيين، وفي الرأي المقتضب لماري دوجلاس Mary Douglas (المجتمعات الصغيرة المقاسة لا توضح الرأي أو التصور المثالي للمجتمع)[٥]. إن الخيال يتربي ويتغذي عن طريق الغموض المربك الحرية، وتصاعد التوسل إلى المجتمع يؤدي إلى الخوف من الوحدة ورعب الظلم في الوقت نفسه، فالمجتمع الذي لا يتوازن ببساطة – بعيدًا عن الطرفيين الأقصيين الذين لا يمكن استساغتهما، ولكن المجتمع يُمليهم بفاعلية أبعد من أجل الخير، المجتمع الذي فيه الحرية واتحاد الجميع يمكن الاستمتاع بوجود كليهما معًا في وقت واحد، كذلك الحديث أو الكلام عن حرية مجاناً charge، يُفيد حلم المجتمعات من هذا النوع كحلول وهمية للتناقضات المتصادمة دائما، والتي لا يمكن أن تحل بشكل حاسم إطلاقًا في واقع الحياة اليومية، ومثل تلك الأحلام تفسر غالبًا بشكل زائف كدليل على الحنين إلى الماضي (أو لوضع يتعذر استرداده) مفتقد على أساس خطأ تاريخي جذوره مغروسة بصلابة في الواقع الحاضر بالفعل، وهو سبب أن المجتمعات المتخيلة تساعدنا على فهم أفضل للتناقضات الحقيقية في الحياة الاجتماعية الحديثة.

فالحاجة إلى الحرية والحاجة إلى التفاعل الاجتماعي لا ينفصلان، ومع ذلك هما غالبًا على طرفي نقيض كل مع الآخر، يبدو ذلك أن يكون صفة أو ملمح دائم للوضع الإنساني، والحديث أو الكلام الجاد عن كل منهما هو شعور يعتمد على الدرجة التي يكون فيها الآخر متحققًا متجاوزًا، فيتغير التوازن بينهما على نحو ما ننتقل من فترة تاريخية واحدة إلى أخرى أو من

مجتمع واحد إلى مجتمع آخر، فالثورة الرأسمالية قد أثارت الخيال العام برؤية الحرية أو بتصور الحرية من الجور والظلم المقنن والتدخل الممل من النقابات والأبرشيات، وكان مع تحطم مثل هذه القيود ونبذها أن وجد معظم الناس أن الحرية تعني ضرورة الاعتماد على وسائل المرء الخاصة التي كلها صحيحة بقدر ما تكون وسائل المرء معتمدة عليها. وبالنسبة إلى كثيرين أصبحت السلطة الأقوى أو القوة الأشد لها الأولوية للراغب أن يكون دكتاتورًا، وهو الذي قد وعد بتمكين القانون الثابت المعقد والنظام واليقين ويوجد الفرص الجيدة للقانون ليكون مسموعا بشكل كبير، والإنصات له بشغف.

فما الطريق الذي تتجه إليه حركة البندول في نوع المجتمع الذي نعيش فيه؟ هل ما نفتقده أكثر هو الحرية أم الجماعة الاجتماعية؟ هل مجتمعنا بحريته في تعقب الثروة والأهمية الاجتماعية بجانب حريته في المنافسة الحرة والمدى المتزايد دائمًا لاختيار المستهلك يقدم كل الحرية التي يرغبها المرء؟ وهل إشباع الحاجات الأخرى والحاجات المؤيدة اجتماعيًا يظل أيضًا المهمة الأخيرة الموجودة على الأجندة الاجتماعية؟

وليس الإجابة الواضحة والقاطعة على هذه الأسئلة من السهل وجودها، ويبقى من الصعب جدًا إثباتها بالحجة أو بالبرهان عليها، فالتغير المراوغ في المنظور المعرفي (بين صور أو جوانب الحياة ومقولات الناس ومبادئهم التي يؤسسون عليها مواقفهم) قد تؤدي إلى آراء متباينة بشكل عريض.

وقد أوضح كثير من الملاحظين لسبب جيد أن الرأسمالية خصوصًا في شكلها الاستهلاكي أتاحت لمعظم الناس إمكانية ممارسة فطنتهم وإرادتهم وحكمهم على مدى لم يسمع به من قبل (قارن مثلاً تعليقات بريان ترنر Bryan S. Turner عن دور اختيار المستهلك في تعزيز الحرية الفردية)[٦]. وآخرون يؤكدون لسبب جيد بالمثل الخطي الواسعة الهائلة في

التحكم والسيطرة الاجتماعية على حياة الفرد أصبحت ممكنة بواسطة التقدم المثير في تكنولوجيا المعلومات. والمسمى أيضًا (caring professions)، الرؤية الجديدة للتايلورية الاجتماعية social Taylorism وهي تستهدف في هذا الوقت تصرف المستهلك وسلوكه. والاقتباس التالي من دراسة روبنسن ويبستر Robins & Webster عن التوازن الجيد غير العادي، والتعبير الهادئ أو المعقول عن هذا الرأي يقول:

"لقد أصبحت مجالات الحياة أكثر تنظيمًا بوعي وتناسق، وأكثر إدارة متميزة عن الماضي (عندما كان الجوع والظلم وطغيان الطبيعة وسائل أساسية للانضباط والتحكم)، كان التنبؤ الأفضل والإرشاد أو التوجيه والفعل بموجب تميز الناس واعتبار رغباتهم وحاجاتهم ودوافعهم وأفعالهم. ورأينا أن الانضباط والتحكم هما أكثر تكاملاً في العلاقات الاجتماعية عن السابق وأنه رغم هذا لا يعتبر قاسيًا أو فظًا أو شكلاً غير مريح، إنه أكثر اتساعًا عن قبل وأنه كذلك حتى "محاولات الهروب" من الروتين وساحة العمل الممكن إثباتها في الهوايات والإجازات والخيالات أو التصورات...إلخ، وهي مترابطة عادة ومخططة"(٧).

في الاهتمامات الحديثة ذاتها لا يكون دائمًا التيار المنفصل شيئًا ما كثيرًا مع التبريرات والتفسيرات الكوكبية للحرية وعدم الحرية التي ينتجها المجتمع المعاصر، بينما مع تغير صفة تلك للحريات التي يقدمها المجتمع كما يتذكر القارئ من الفصل السابق أن الشكل الحديث للحرية كان موسومًا أو مميزًا بالترابط المحكم مع الفردية والرأسمالية، إلا أن هذه الصلة بالتأكيد التي هي معروفة واضحة توارت سريعًا الآن، ومهما تكن الحرية التي نستطيع أن نجدها في مجتمعنا –يقال– إنها بالتأكيد لا تأخذ شكلاً لذات الفرد صاحب السيادة المستقل الذي نعتبره يجسدها كثيرًا بوضوح منذ فجر العصور الحديثة والمجتمع الرأسمالي، ولقد اقترح أيضًا أبركرومبى Abercrombie وهل

وتورنر "أن الفردية والرأسمالية" لم يعد يخدم كل منهما الآخر، لقد نمت الرأسمالية أكثر من الفردية أو فاقتها نموًا، وهي الآن أقل تشكل بواسطتها عن ذي قبل، حقًا هناك علامات أو إشارات على أن الفردية في العالم الحديث يمكن أن تكون وظيفيًا سيئة أو عمليًا سيئة dysfunctional إنهم يستنتجون "وجود تآكل أو تناقض متزايد متجدد في مساحة الحرية متوافق مع التراجع فيما هو متروك للعالم الخاص"(٨).

وبدون تفسير الفروض المشابهة قدم إلياس نظرية صورت الانفصال المتزايد بين الرأسمالية والسيادة الفردية (the sovereign individual) باعتباره انفصالاً حتميًا، حقًا أن البقاء حيًا لسيادة الفرد أمرًا مستحيلاً. وإذا كان المبدأ أو القاعدة التي تحدد الرأسمالية (المنافسة الحرة) مطبقًا بدون جدارة أو أهلية، فإن هذه هي نظرية القوة التامة مؤسسة على منظور تحليل الأدلة التاريخية الوافرة بمنطق لا يخطئ.

والمفاهيم أو التصورات المحورية في نظرية إلياس هي "إبعاد المنافسة" و"احتكار الوظيفة" elimination contest & monopoly function وكان تطويرها بشكل رئيسي لتبرير فترة انحلال الإقطاع في الدولة المطلقة. وكانت مندمجة في مستوى رفيع أو عال من التعميم، وكان المنتج النهائي يفسر بمصطلحات المنطق الداخلي للتشكل الذي توقف على عدد من الوحدات المستقلة المستغرقة في المنافسة غير المنضبطة أو غير المقيدة مع الكل الآخر.

فالمجتمع والقوى المتعددة ووحدات الملكية من الحجم المتساوي نسبيًا يتجه تحت قوة الضغوط التنافسية نحو توسيع عدد قليل من الوحدات ويتجه أخيرًا نحو الاحتكار، فالشكل الإنساني الذي عدد الوحدات فيه كبيرًا نسبيًا يتجه بفضل قوة في تنظيمهم إلى المنافسة والابتعاد عن حالة التوازن (كثيرًا بواسطة المنافسة الشديدة الحرة نسبيًا) والاقتراب إلى حالة مختلفة فيها

الوحدات الأصغر تكون قادرة على المنافسة...

فالشكل الإنساني المأخوذ به في هذه الحركة إن لم تكن المقاييس المأخوذ بها أو المعايير متعادلة فسوف يقترب من الحالة التي تكون فيها كل الفرص مسيطر عليها، ويصبح نظام الفرص المفتوحة نظام الفرص المغلقة.

ولا يتزايد إطلاقاً عدد فرص القوة المتجهة إلى التراكم في أيدي عدد صغير من الناس خلال إبعاد أو إقصاء سلسلة التنافس أو التباري(٩).

وأصبح أولئك الذين خسروا المنافسة خدمًا عند القلة التي فازت. وذلك يعني أنه حتى إذا كان الشكل بدأ من حالة المساواة التامة بين الوحدات المكونة له (والتي لم تكن إطلاقاً في حالة ممارسة)، سوف ينتهي حتمًا كمجموعة قليلة من وحدات القوة التامة وكثيرًا من الوحدات المسلوبة تحولت أو انتقلت الآن إلى أن تكون تابعة أو أقل أهمية في فعلها الذي تم تنظيمه وهي بالتأكيد ليست مسيطرة أو ليست لها أي سيادة. وعلى نفس الدرجة لقد رأينا حديثًا المثال المثير أو اللافت للنظر عن مبدأ "إقصاء أو إبعاد المنافسة" من الفعل أو العمل عند إلياس. "أن انعدام النظام deregulation يتم باسم تزايد المنافسة ويؤدي سريعًا إلى تشكيل تكتلات ضخمة قليلة بشكل ثابت هم أنفسهم يحتكرون بينهم نصيب الأسد في المجال، وبالنسبة إلى كل المقاصد العملية والأهداف وضعت نهاية لفكرة "المقاول المستقل" (كما في حالة الخطوط الجوية الأمريكية أو سماسرة بورصة لندن).

وبإبعاد المنافسة واحتكار الوظيفة في العمل يتوقع المرء عودة الحرية الفردية الرأسمالية طبق الأصل المحدود بنهوض أو تقدم جزء صغير من السكان، لقد انتهت أوقات ملوك المال أو الزعماء الأقوياء المتفردين الذين هم أنفسهم منجذبون للوصول إلى أعلى مجتمعهم عن طريق their bootstraps. إن ملوك المال الذين هم ذاتهم صنعوا أنفسهم ماتوا حتى كأسطورة، وكأبطال الأحلام الشعبية، ويلاحظ طموح أو تطلع طلاب العلوم

الأدبية المعاصرة إلى جماهير القراء بفضل اختفاء الاهتمام تماما بنوع قصة نجاح النمط القديم عن "رواد الصناعة"، ومع اختفاء مثل هذا الاهتمام كان التمسك الكبير بالاعتقاد في الصفات الشخصية للشخصية الفردية كعوامل حاسمة للحياة الناجحة وبكلمات جون ج. كافلتي Jhon G. Cavelti "رغم أنه لم يظهر مثل أعلى شعبي وجد لحظة التمسك بفلسفة النجاح، فقد بدا تصور أو مثال الإنسان الصانع لنفسه يتلاشي تدريجيًا، بدون إنتاج أو بدون وجود معيار أو مقياس جديد من أجل تقييد الفرد وتحديد الأهداف الاجتماعية، ويعرف الشاب موظف اليوم أن سنة في كلية إدارة الأعمال في هارفارد سوف تعمل الكثير بالنسبة إلى مهنته أكثر من حياة الصناعة والاقتصاد والاعتدال والتقوى"(١٠).

وبالنسبة إلى معظم الناس الذين عاشوا من قرن ونصف مضي دخلوا في صراع تنافسي لا يرحم، من أجل الثروة والقوة، والآن الطريق إلى الحياة المرضية يؤدي بواسطة التميز أو التفوق في الامتثال لمجموعة الأهداف القانونية والقواعد وأنماط السلوك، من أجل النجاح يجب عليهم التنازل عن ذلك البطل أو القائد صانع نفسه في رأسمالية المقاول أو مباشر الأعمال، باعتبار ذلك البطل صانع نفسه جزءًا لا يغترب عن الحرية. ويجب على معظم الناس أيضا الصبر كثيرًا أو تحمل جرعة من الظلم أكبر مما قد أعده أجدادهم المقاولون ليعيشوا به، ويجب عليهم أيضا أن يقبلوا بالأوامر ويثبتوا أو يبرهنوا على رغبتهم وإرادتهم في الطاعة، وتوقف أفعالهم الخاصة المصممة على مقياس لإبراز تفوقهم، وعلى الرغم من رفعتهم في الثراء والقوة والشهرة كانوا على وعي أنهم مرئيون ومراقبون وملاحظون مثل اصحاب المكانة الوسطي من المشرفين في سجن بنتام. إن النموذج الرأسمالي التقليدي للحرية لم يعد من أجلهم أو لم يعد مناسبًا لهم. إن دافعهم الخاص للحرية أو انسياقهم الخاص للحرية يبحث عن مخارج أخرى ليجد

صور وأشكال جديدة (للحرية)، وهناك عدد قليل كأي من الخطط الجديدة تركت في الأرض حيث تصنع الثروة، ومع ذلك لا يعني بالضرورة أنه ليس هناك مساحة للاختيار من أجل الحرية.

ودفاع الفرد لإثبات الذات وتأكيدها عليه بصمة مجال الإنتاج المادي. والبديل فضاء أوسع كثيرًا مما هو متاح له في الحد الأولي الحديث، فاتساع عالم الاستهلاك يبدو سريعًا وبلا حدود، ويبدو في هذا العالم الرأسمالي وجد سر حجر الفلاسفة مرئيًا من جانب تفضيل المستهلكين، إن عالم الاستهلاك (علي خلاف مجال إنتاج وتوزيع الثروة والقوة) متحرر من بلاء أو لعنة "إبعاد المنافسة" و"احتكار الوظيفة" وهنا ربما تستمر وتستمر المنافسة دون إبعاد، وعدد المشاركين فيها ربما ينمو حقًا بدلاً من تقلصه أو انكماشه. كما لو أن هذا ليس إنجازًا هائلاً كفاية، ويبدو عالم الاستهلاك أن يكون علاجًا أو استشفاء الحرية من كرب أو أحزان الآخر: من الخطر أو عدم الأمان، وفي صورتها الاستهلاكية أو تحولها الاستهلاكي يمارس الفرد الحرية دون تضحية، وذلك يقين واقع في عمق الأمن الروحي، فهذان الإنجازان الثوريان بحق أعطيا مصداقية شرعية للرأي القائل إن المجتمع الرأسمالي في الفترة الأخيرة في صورته الاستهلاكية منح الحرية الإنسانية فضاءً أوسع كثيرًا من أي مجتمع آخر معروف في الماضي أو في الحاضر.

حرية العالم الاستهلاكي الجديرة بالاعتبار من زاوية انعدام الذات تجاه كل الصور الأخرى للمنافسة تحققت خلال ارتقاء المنافسة عند الفرد من المنافسة على الثروة والقوة إلى المنافسة (على سلع هي بالطبيعة في عرض محدود، ولذلك فالتحول إلى عملية الاحتكار دافع لا يمكن أن يتوقف) على الرموز أو الماركات، ففي عالم المنافسة امتلاك السلع هو الشيء الوحيد الذي يضمن المنافسة، والحرب هي أيضًا حول الرموز أو الماركات، حول الاختلافات والتميزات التي هم يشيرون إليها، وهكذا مثل هذه المنافسة لها

قدرة فريدة على الدعاية لضمانتها الخاصة أكثر من استخدامها المتصاعد تدريجيًا في مسار أو في سياق الحرب.

وسنوات كثيرة قبل أن تصبح الاستهلاكية صفة نهائية للحرية أو خاصية لها، وقد اكتشف واحد من علماء الاجتماع الأمريكان هو تورنسين فيبلن Thornstein Veblen، هذه الإمكانية للمنافسة الرمزية، ولما كان الصراع بصورة جوهرية نوعًا من القابلية للاحترام على أساس المقارنة المثيرة للحقد فليس مدخلاً ممكنًا لنيله أو لإدراكه تحديدًا"[١١]. وليس المعروض أو المقدم مع الإثارة الجديدة أو الترويج الجديد مقنعًا يجعل دائمًا الآمال حية إلى الأبد، وربما يكون الصراع بشكل أبدي أو ديمومة ذاتية يرسم هدفه ويستمد طاقاته من لحظته الخاصة، هذه ميكانزمية الدفع الذاتي والديمومة الذاتية تخضع للحظة فحص خارق بقيادة عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu[١٢]. وخلاصة هذه النتيجة هي أن الاختلافات بين الأوضاع (والوظائف) الاجتماعية فضلاً عن الأوضاع ذاتها هي ضمانات حقيقية للمنافسة باعتبارها محددة بعالم الاستهلاك. وفوق كل ذلك الوضع واختلافات الموقف تكون على المستوى الرمزي موضوع اتساع أو انتشارًا منظمًا[١٣].

ليس هناك نهاية لعدد الاختلافات الوضعية أو الوظيفية، ومبدئيًا ليس المصادر الطبيعية نادرة لا تتطلب قيود على الثروة المتاحة لتحديدها. فالاختلافات الجديدة دائمًا هي ناتجة عن مسار وسياق المنافسة بين المستهلكين، ولذلك الربح المكتسب عند بعض المنافسين لا يقلل بالضرورة فرص الآخرين، وعلى العكس ينعش الآخرين ويحمسهم، ليصيروا أقوى ومن ثم بذل مجهودات أكثر تحديدًا، فالاشتراك في المنافسة فضلاً عن الغنائم المادية ترمز إلى حالة لحظة المنافسة وهو ما يصنع الاختلاف أو التميز.

واقترح مارث جويلامي Marce Guillaume أن في شكل الاستهلاكية الوظيفة النفعية utility function للسلع المطلوبة في السوق محجوبة أو

مفقودة. بينما الوظيفة الرمزية sign function تعتبر فخر المكان[١٤]. فيكون البحث عن الرموز والولع بها، تبتاع وتستهلك. ونحن نستطيع القول إن السلع مرغوبة، ليس من أجل قدرتها على إعلاء كيان المرء أو فكره، أو زيادة صحة جسد المرء وعقله (بأن تجعل الناس أصحاء أغنياء أكثر ضخامة) ولكن من أجل إمكانياتهم السحرية على أن يعطوا شكلاً من التميز والخصوصية وكذلك الشكل المرغوب بالنسبة إلى الجسد والروح (والمظهر الخاص الذي يستخدم أو يفيد باعتباره شارة أو علامة تنتمي إلى الجانب الصحيح أو الحقيقي من الاختلاف)، ونحن نستطيع أن نتجاوز جيولامي ونقترح أن كل التميز أو الاختلاف بين وظائف المنفعة والوظائف الرمزية لا يشكل معنى أكثر في واقع الأمر، إنها بالتأكيد إشارة إلى القدرة التي تشكل الجاذبية الرئيسة، وفي الواقع تشكل الوظيفة النافعة حقًا للسلع المطلوبة في الأسواق.

وانتقال أو تغير مجال الحرية الفردية من المنافسة من أجل الثروة والقوة إلى المنافسة الرمزية خلق إمكانية جديدة تمامًا من أجل التأكيد الذاتي للفرد أو من أجل إثبات الذات الفردية، فالمرء الذي لا يواجهه إطلاقًا خطر الهزيمة الوشيك والقاطع لا يحمل بالضرورة بذور الإحباط ودمار الذات. فالارتياء إلى نظرية أو تكوين نظرية عن منافسة الاستهلاك باعتبارها ليست حرية حقيقية حقًا وإنما كتعويض عن تغير المنافسة الحقيقية إنها خداع ومؤمراة من الشركات التجارية الكبيرة ونتاج لها وسوف تتغير مهما كانت حقيقتها، فالتباري أو التنافس طاقة فردية تلخص الاختيارات المتعددة وتجعلها ممكنة، وما تجلبه من إرضاء أو سرور شخصي كله كافٍ حقًا، وهم يستمتعون ومغرورن ويرون ذلك إثباتًا للذات، وليس خضوعًا أو استسلامًا سهلاً والتأكيد ليس بتغيير تنظيم الحاجات، ومقننات الإشباع.

والآن نحن نستطيع أن نعدل شيئًا ما من فهمنا الأولي السابق عن

المصير التاريخي للزواج الحقيقي بين الرأسمالية والحرية الفردية، فهذا الزواج لم ينته بالطلاق أو الانفصال، إنه على العكس مفعم بالحيوية جيدًا، وما حدث شيء ما بديل كان متوقعًا أيضًا بطول الزواج: واجتاز كل المشاركين سلسلة التحولات التي بالنسبة إلى شخص واحد اجتمع معهم مرة أخرى الآن منذ الفترة الأولى لزواجهم. وقد يبدو تغيرهم فوق مستوى الفهم. فاليوم ليست الرأسمالية محددة بالمنافسة. لقد مضي وقت طويل منذ أن توقفت عن أن تكون "الحرية من أجل الكل" أو أن يكون "الكل حرًا" بداية بلا حد على مدى البصر، وتربة خصبة للمهارة والذكاء، وقوة عضلية وإبداعية واضحة، وبدلاً عن النظام المنظم بشكل رفيع ويكون الموجه والمنذر والمنبه عن عدد محدود (أيضًا متقلص أو منكمش) من مراكز الضبط أو التحكم تسلح الكل بوسائل تكنولوجية محكمة أو دقيقة فعالة قادرة كثيرًا على جمع المعلومات، وتبدو المنافسة الرأسمالية قريبة الهدف من كل منافسة، فالعمل ذاته وكذلك الحديث غاية بذاته بلا وظيفة. هذا الهدف يقارب على الأقل أو أدنى إلى الموضوع أو النقطة التي أصبح عندها دخول المنافسين الجدد أمرًا صعبًا إلى أقصى حد. لذلك فإن المنافسة في صورتها التقليدية الرأسمالية المبكرة أصبحت قضية غير مناسبة للتوزيع الجماهيري.

غير أن الشريك الآخر في الزواج تغير تمامًا، فتأكيد ذات الفرد في الفترة الرأسمالية المبكرة، والاهتمام بتأسيس أو استقرار هويته الخاصة، والوصول إلى تأكيدها اجتماعيا، إنما هو أمر حيوي جدًا – وهو يبحث أيضًا عن حلول لمشكلاته في مجال آخر للحياة وفقًا للوظائف والأدوات المختلفة. وتكون حرية الاختيار طريق الحياة المؤكد ذاتيًا يستمر معه حق الاختيار ويكون متاحًا ويمكن أن يصل إليه قسم عريض جدًا من المجتمع، وأكثر مما كان في أوقات الرواد الأوائل، وعلى الرغم من حنق أو ثورات الأغنياء الشديدة، أقنعنا المبشرون بالعكس، أن عدد الناس الذين استطاعوا بحق

ممارسة حريتهم في المنافسة الرأسمالية كان دائما محدودًا إلى أقصى حد، وكان وقت الأوائل أو الرواد وملوك المال أيضًا، إنه الوقت عندما كانت الأغلبية من أعضاء المجتمع واثقة بدوام حياتها في صفوف القاع المشابه للترتيب الهرمي للسجن، وكانت الحرية امتيازًا واستثناءً لقلة فريدة وحالات وأوضاع قصيرة الحياة (مثل الحد الغربي للولايات المتحدة) امتياز يمكن أن يصل إليه قلة قليلة جدًا، ولا يمكن أيضًا للمرء أن يكون على يقين ما إذا كان جملة عدد أولئك الذين هم أنفسهم استفادوا من الامتياز، وأظهروا اتجاهًا من عهد بعيد، اتجاه غالبًا مفهوم ضمنيًا، وربما يكون العدد الباقي ثابت بحق ويظل أيضًا العدد الكبير شأنه شأن (العدد الصغير) في أي وقتٍ في الماضي، ويكون الخطأ بالنسبة إلى توقف الجريء والملتزم صانع ذاته. هو التغير المزدوج في الأيديولوجيا فضلاً عن الممارسة في المجتمع الرأسمالي فنجد أولاً الدليل القوي المسلم به في النهاية أن الوعي الذاتي للمجتمع الرأسمالي يتوافق ذاته مع واقعة أن قصص الحياة المتفردة المثيرة للإعجاب عن قلة من ملوك المال لا تتحول إطلاقًا إلى نموذج عالمي للنجاح الشخصي عند الجماهير، ثانيًا فُقد نموذج مباشر الأعمال أو المقاول القديم قدرًا كبيرًا من الشهرة الشعبية مع خصوصيته، وظهرت نماذج أخرى أكثر واقعية وجذابة أيضًا ومناسبة كثيرًا للتوزيع الجماهيري.

ومن بين هذه النماذج الأخرى الكثيرة هناك نموذج واحد يقاوم نموذج سمو القديم لاعتبارات كثيرة: ذلك هو نموذج النجاح باعتباره تميزًا واختلافًا رمزيًا يمكن الوصول إليه أو تحقيقه خلال منافسة الاستهلاك – فالنجاح الممكن الوصول إليه (باستخدام كلمات ماكس فيبر) ليس خلال المنافسة الطبقية الداخلية والصراع الداخلي الطبقي ولكن خلال المنافسة في داخل جماعات الواقع ومنافسة الذوق بينها، وسمو أو تفوق هذا النموذج من النجاح على النموذج المرتبط تقليديًا بالرأسمالية والذي كان رائجًا بشكل فعال في

النصف الأول من تاريخ الرأسمالية إنما هو نموذج مثير لافت للنظر. ولم يحل ببساطة النموذج الجديد محل النموذج القديم كموجه أو مرشد كافٍ للتصرف الفردي ونموذج للحرية الفردية وتأكيد الذات ولا يكون متبعًا في الخيال المتأثر أيديولوجيًا ولكن في الحياة العملية عند الأغلبية في المجتمع الرأسمالي وبعيدًا عن القمع المحتمل للتوسع الفردي مهدت الرأسمالية السبيل لنوع المجتمع الذي يمكن فيه أن يمارس نموذج الاختيار الحر وتأكيد الذات بدرجة لم يسمع بها من قبل، ومع ذلك يكون هذا التطور مرتبطًا بإحكام بإحلال المنافسة الرمزية محل منافسة الثروة والقوة، لنضع جانبًا بكلمات أخرى تحفظًا دقيقًا حيث يعمل الأفراد الأحرار بلا قيود ودون ضرر أو إتلاف شبكة العمل الأساسية لعلاقات القوة حيث تكون مبادئ أو قواعد إبعاد أو إقصاء منافسة القوة والثروة، واحتكار الوظيفة ضمانات قوية للاستقرار.

عن هذا الترتيب قويت الرأسمالية، ونتج توتر شديد عن القوة المنافسة المنشقة بعيدًا عن أبنية القوة المركزية الآمنة، حيث يمكن أن تكون التوترات غير مسموعة بدون إدارة فعالة معارضة أو مضادة لمصادر القوة. وكان انتشار الطاقة المتحققة بواسطة الأفراد الأحرار المرتبطين والمنشغلين بالمنافسة الرمزية يرفع الطلب على منتجات الصناعة الرأسمالية لأعلى مستوى، وتحرر بشكل فعال الاستهلاك من كل الحدود الطبيعية المعروفة بقدرة وسعة تلك الحاجات المادية التي تتطلب سلعًا فريدة "كقيم نافعة". ومع ذلك يستمر الاستهلاك الثابت المستقر كثيرًا باعتباره مصدر قوة للحرية الفردية وميدانها، ويبدو مستقبل الرأسمالية أكثر أمنًا ويصبح الانضباط الاجتماعي مهمة أسهل، فأساليب أو مناهج الانضباط أو التحكم مكلفة ومثمرة، كل شيء يشاهد في نظرة واحدة إنهم مع الاختلاف أو التفاوت يميلون إلى أن يحل محلهم مناهج أو أساليب للمراقبة غير ظاهرة كثيرًا وأقل تكلفة (أو بالأحرى انتشار أساليب أو مناهج مشاهدة كل شيء في نظرة

واحدة ربما يكون محدودًا بعدد قليل من السكان والذي مهما يكن السبب لا يمكن أن يتكاملوا أو يصبحوا شيئًا واحدًا خلال سوق الاستهلاك). فالتماس السلوك وظيفيا لا بد منه للنظام الاقتصادي الرأسمالي وغير ضار للنظام السياسي الذي ربما غير موثوق به الآن بالنسبة إلى سوق الاستهلاك وجاذبيته أو فاعليته، لذلك تتحقق إعادة إنتاج النظام الرأسمالي خلال الحرية الفردية وليس خلال قمعها أو كبتها، وبدلاً عن كون الضبط أو التحكم الاجتماعي يسجل على جانب السقف النظامي فإن كل عملياته ربما تقدر الآن بين مصادر القوة. وما يجعل سوق الاستهلاك شكلاً من الانضباط هم أولئك المنضبطون أو المسيطر عليهم بواسطته ويقبلونه عن إرادة وحماس، هو ليس بالضبط بريق وجمال المكافأة التي يقدمها للطاعة. وربما جاذبيته الرئيسية أنه يقدم الحرية للناس وفي مجالات أخرى من حياتهم يجدون قيودًا أيضًا وغالبًا عاشوا خبرة الظلم، إن ما يجعل الحرية المقدمة بواسطة السوق أكثر إغراء أيضا هي أنها توجد دون عيب أو تشويه يلوث أو يفسد معظم صورها الأخرى: والسوق نفسها التي تقدم الحرية تقدم أيضًا اليقين certainty إنها تقدم حق الفرد عبر اختيار الفرد، إلا أنها تقدم أيضا موافقة أو تصديق اجتماعي على مثل هذا الاختيار، الذي به تكون تعويذة ذلك الروح غير الآمن الذي (كما رأينا في بداية هذا الفصل) أفسد ابتهاج الإرادة الحاكمة. ويقارن بطريقة مفارقة سوق الاستهلاك لائحة ذلك "المجتمع الخيالى" حيث استقلال الحرية واليقين وتعايشهم معًا على طول الخط كل مع الآخر دون صراع، ويكون الناس هكذا مشدودين إلى السوق برباط مزدوج: إنهم يعتمدون عليها من أجل حريتهم الفردية. يعتمدون عليها من أجل الابتهاج بحريتهم دون أن يدفعوا ثمن عدم الأمان.

ونحن نتذكر أن القيود النقابية التي تربط الناس بالوظيفة والوضع الأقرب المنسوب إليهم دائمًا قد تحطم، وواجهت العصور الحديثة الأفراد

بمهام مدمرة لبناء هويتهم الاجتماعية الخاصة. فكل فرد عليه الإجابة على السؤال "من أكون أنا؟" و"كيف يجب أن أعيش أو أحيا؟" و"وماذا أريد أن أصبح؟"، وفي نهاية اليوم يكون مستعدًا لتقبل المسؤولية عن الإجابة، بهذا المعنى تكون الحرية بالنسبة إلى الفرد الحديث قدرًا أو مصيرًا لا يمكن الهروب منه إلا عن طريق العزلة في عالم الخيال أو خلال الفوضى الذهنية، لذلك تكون الحرية نعمة مختلطة، يحتاج المرء إلى أن يكون ذاته. إلا أن وجود المرء نفسه بمفرده، وبقوة اختياره الحر يعني أن الحياة مملوءة بالشكوك والخوف أو المخاوف من الخطأ.

وتوجد طرق كثيرة يستطيع فيها المرء الاستجابة إلى مهمة بناء الهوية الذاتية. ومع ذلك فالطرق المنتقاه أو التي يتم اختيارها يجب أن تشير إلى بعض المعايير التي بواسطتها نجاح المشروع ككل والذي يمكن أن يعتد به، ويتأكد إنتاج بناء الذات، ويكون البناء الذاتي للذات، وكذلك الخطاب ضروريًا، وتكون المطابقة الذاتية للذات غير ممكنة.

وقليل من الاستجابات الممكنة نظريًا على مهمة بناء الذات يتلاقي مع ذلك الشرط الإضافي، والمرء الذي يعمل غالبًا بيقين تكون الاستجابة مؤكدة ذاتيًا؛ جهد لتقوية مشروع المرء الخاص وتصوره عن العالم وعن الناس الآخرين، وبذلك إخضاعهم لإرادة المرء الخاصة – فبدلاً من أن يجد المرء طريقًا خاصًا خلال الواقع ويعيد صياغة الواقع وفقًا لمعاييره الخاصة "تاركًا بصمة المرء الخاصة على العالم". وكان هذا الطريق المزعوم طريق الأوائل أو الرواد الرأسماليين والفنانين والرومانسيين والديماجوجيين السياسيين. وكان الضعف الواضح في مثل هذه الاستجابة (مهما تكن صحتها أو فضائلها المتخيلة) أنها تكون اختيارًا لعدد قليل فقط، وهو ما يعني أيضًا أن الوضع الذي يشكله أغلبية الناس في الواقع عينه يعاد صياغته وتشكيله ويخضع لقاعدة "مطبوعًا أو منسوخًا بمقتضاها". ويفيد هذا الوضع في سلبيته وطاعته

ويستخدم كإثبات لعدد قليل من الشخصيات البطولية ويكون في إثباتها بحث عن دليل لتأكيد ذات شخص ما آخر، وحتما لا يمكن أن يكون إثبات الذات طريقة عالمية للتعامل مع مهمة بناء الذات.

إن منهج العمل على بناء الذات المقدم بواسطة سوق الاستهلاك هو متحرر من حدود كتلك، ويمكن من حيث المبدأ أن يستخدمه كل شخص في الوقت نفسه، ويتوقف منهج السوق على انتقاء أو اختيار رموز الهوية من البحيرة العريضة للسلع المعروضة والرموز المنتقاه وتوضع معًا بكل أنواع الطرق، وتشكل كذلك عددًا كبيرًا ممكنًا من "المجموعات الفريدة". لذلك بفضل كل مشروع الذات توجد رموز أو علامات يمكن ابتياعها لتعبر عنها، وعند افتقادها مؤقتًا يستطيع المرء الاعتماد على الاستفادة من المنطق الموجه أو المرشد للسوق ليوفرها ويعرضها على المكشوف.

وتقوم طريقة السوق كما كانت على بناء الصور المستخدمة ذاتيًا، وتصبح الذات متطابقة مع الإرشادات أو الأدلة المرئية التي يمكن أن يراها أناس آخرون ويدركونها كمعنى أيًا كان المعنى الذي هم يقصدونه. فالإرشادات المرئية أنواع كثيرة إنها تشمل شكل ثوب المرء وجسده وزينته أو حليه، ونوع محتويات منزل المرء والأماكن التي يوليها المرء عنايته، وعندما يمكن أن يكون المرء مرئيًا، فطريقة تصرف المرء وكلامه وما يتحدث عنه المرء يمكن أن يبرهن على الذوق الأدبي والفني للمرء. فالطعام الذي يأكله المرء والشكل الذي يعد فيه الطعام – وأشياء أخرى كثيرة كلها معروضة أو تقدم في السوق في شكل سلع مادية وخدمات ومعرفة، وأكثر من ذلك تأتي أو تظهر الإرشادات الفردية تكمل مع التعليمات كيفية جمعهم في صور شاملة. ولا ينبغي على الفرد أن يشعر بتقيد حريته أو عرقلتها بسبب فقر مخيلته – وتكون نماذج أشكال الهويات معروضة في السوق، والوظيفة الوحيدة المتروكة لعمل الفرد نفسه هي اتباع التعليمات المرتبطة

بالجهاز أو المرتبطة بطقم الأدوات المستعملة kit، لذلك حرية اختيار المرء لهويته أصبحت قضية واقعية أو أمر واقع ويوجد مدى للاختيارات التي يتم الاختيار منها، ولحظة أن يتم الاختيار يمكن أن تصبح الهوية المنتقاة أو المختارة حقيقية. (أي حقيقة بشكل رمزي كصورة ممكن تخيلها وذلك من خلال القيام بالشراء الضروري أو أن يخضع المرء نفسه للتعليمات أو التدريبات المطلوبة - ليكن مثل تصفيف الشعر بصورة جديد، وروتين للجري المنظم، وغذاء النحافة أو إنقاص الوزن، وإثراء حديث المرء بواقع المفردات الرمزية المألوفة الآن.

تختلف هذه الحرية عن صور الحرية التي ناقشناها سابقًا وهي لا تؤدي إلى "مباراة محصلتها صفر" أي مباراة يستطيع أن يفوز فيها المرء بقدر ما يجب أن يخسر فيها شخص ما آخر كثيرًا. ففي مباراة حرية الاستهلاك كل المستهلكين قد يكونون فائزين في الوقت نفسه، ولا تكون الهويات identities سلعًا نادرة، فإذا كان أي شيء معروضًا فيه وفرة وارتبطت تلك الوفرة بأي صورة تنتقص قيمة الشيء أو تعيبه كرمز لتفرد الفرد، فإن انخفاض قيمة الصورة أو الشكل ليس كارثة إطلاقًا باعتبارها صور منبوذة يتبعها بشكل مباشر صور جديدة، ومع ذلك ليست عامة أيضًا لذلك فإن بناء الذات ربما يبدأ مرة أخرى، والأمل دائمًا في الوصول إلى هدفها: ألا وهو خلق ذاتية متفردة أو فريدة. لذلك فإن عالمية السوق حل لمشكلة الحرية الفردية - والغياب الظاهر لاتجاهات الذات المخربة قد اكتشفناه في حلول أخرى.

ويكون الاستحسان الاجتماعي عن الاختيارات الحرة (أي حرية من عدم اليقين أو الشك) خدمة أخرى تقدمها السوق لمستهلكيها، وتكون هذه الخدمة حرة وتأتي الموافقة معًا بأطقم kits للهوية، شبه مجموعة تعليمات أو شبه مختصرات مجتمعة.

وتكون الرموز متعلقة أو مرتبطة بالخرائط المعرفية من منظور

المستهلكين عن أنواع الحياة التي يرغب المستهلكون تحقيقها بمساعدتهم. وتكون عناصر الصورة النهائية مركبة بمهارة مسبقًا قبل عرضها، وهم يظهرون في السياق على طول الخط مع الرموز أو العلامات signs الممكن معرفتها بسهولة عن الحالات التي هم يعدون بتوفيرها أو بتقديمها، لذلك فإن الصلة المترسبة تدريجيًا في تفكير أو في عقل المستهلكين (أو في اللاشعور) باعتبارها "طبيعية" "واضحة" لا تحتاج إلى حجة أو تبرير. ويبدو الموقف الذي عنه الكلام الآن وصاعدًا غير كامل بدون سلعة معينة (فالمجموعة الناجحة من الخمر بدون علامة تجارية خاصة، وسعادة الأسرة مع مسحوق الغسيل بدون ماركة، ورعاية الأب والزوج بدون نظام تأمين خاص، وجمال وشباب البشرة بدون عطر خاص.. إلخ). والأكثر أهمية أيضًا أن السلع المشار إليها تبدو من الآن مندمجة بالموقف ذاته أو بالحالة ذاتها، على قمة جاذبيتهم أو فاعليتهم الخاصة يقدمون الثقة بأن الموقف الذي يكونوا فيه جزءًا عضويًا سوف يتحقق بالفعل.

وقيمة بعض السلع الرمزية الأخرى تتأكد بناء على سلطة الشخصيات العامة المعروفة جيدًا أو المشهورة جيدًا، والمستمتعة الآن بالتقدير العام إلى حد أصبحت نماذج في منافسة عامة أو نماذج للمحاكاة العامة أو عن سلطة العلم التي تمتلك معرفة غير مشكوك فيها تنسب إليها. فالإعلان عن المنتج يقدم بواسطة شخص مشهور يؤكد للجمهور أنه يستخدم (هو أو هي) المنتج بشكل منتظم وناجح أو أن ذلك النجاح الشخصي الذي اشتهر به هذا الشخص تحقق بفضل استخدام المنتج (والرياضي العظيم يكتسب قوته من احتساء شراب طازج خاص. والممثلة المشهورة تعضد جمالها أو تحافظ على جمالها بأن تفضل كريم معين للوجه). ويلجأ الإعلان إلى بحث علمي غير متخصص يشير إلى رأي الدكاترة أو الأطباء (أطباء الأسنان) وأيضًا بشكل عام جدًا إلى صور التكنولوجيا الحديثة (المستقبلية) ليستقر في التفكير العام

كخلاصة لمعرفة قوية تستحق الثقة (وأحيانًا يكفي أن تستخدم رطانة أو لغة علمية في الظاهر ليوجد رؤية عقلانية – مثل أن هذا المنظف سوف يغسل أكثر بياضًا[١٥]. أو بالنسبة إلى المستهلكين الأكثر شكًا أو المضللين كثيرًا، وصف السيارة الغالية أو المرتفعة الثمن في لغة أجنبية، ونشرها بسخاء على ما يبدو أن يكون توازنًا طبيعيًا أو معادلات جبرية). فالمحصلة ليست مجرد تيقن المستهلك أن المنتج سوف يخدم جيدًا أهدافه المعلنة، فهناك أيضًا مكسب سيكولوجيًا جيدًا للمستهلك، فالمنتج ممكن الحصول عليه من المحلات التي أصبحت تجسيدًا حقًا للعقلانية، واستخدامها كرمز للسلوك العقلاني فالذي يستخدم المنتج في وقتنا أو في عصرنا يشارك في المكانة والسلطة وهيبتها إلى أقصى حد. ويستطيع المرء أن يصبح ببساطة عقلانيًا بواسطة "ممارسة حق الشراء، يستطيع المرء التيقن من المنتج. وأصبح الاختيار الحر يتشكل جيدًا دون التضحية بحرية من يختار؛ وبالطريقة نفسها باعتبار الحرية لا تحتاج أن يخاطر أي امرئ بيقينه الذاتي كثيرًا- أي الاقتناع أن الاختيارات هي حق وعقلانية.

وربما يتحقق تأثير مشابه على اليقين الذاتي بسبب سلطة الأعداد. وفي هذه الحالة تكون المكانة والهيبة للصوت الديموقراطي مسخرة في خدمة يقين المستهلك، فالأخبار التجارية عن مشهد الاستهلاك أن نسبة كبيرة من السكان (الأغلبية عادة) تستخدم منتجًا معينًا، أو أن الناس يميلون أكثر وأكثر إلى المنتج. وتتحمل الأعداد الكبيرة ببساطة السلطة عن حجتهم، أو افتراض مشترك (وهوغالبًا واضحًا لا لبس فيه) أن "الأغلبية من الناس لا يمكن أن يكونوا على خطأ" خصوصًا إذا كانوا الأغلبية، فالوظيفة الأقوى للحجة – بواسطة – الأعداد الكبيرة التي لا تؤثر في يقين النوع الذي يتم استقراؤه عن طريق السلطة العلمية، فالأغلبية ذات النسبة المئوية الأعلى تشهد كرموز للاستحسان الاجتماعي، إنهم يمثلون في السابق القوة التامة، والآن تحول

الضعف والخطأ والدعم أو التأييد المجتمعي في الماضي إلى تفاعل وجهًا لوجه، وتجزأت المجتمعات المبنية وتحولت في "السكان" وبنيت سلطتهم فقط على حساب النسب المئوية، ويمكن أيضًا الحديث أو الكلام عبر نتائج اقتراع الرأي، من ذلك الزعم وبمقياس النجاح وضعت المكانة السابقة في الأحكام أو القرارات المجتمعية، وتسمح هيبة أو مكانة المجتمع المقتبسة من الحجة الكمية التي تخدم أو تفيد كأساس يعتمد عليه بالنسبة إلى اليقين الفردي.

لذلك فإن سوق الاستهلاك هو المكان الذي توجد فيه الحرية واليقين ويكون الحصول عليهما معًا، تأتي الحرية متحررة أو حرة من الألم بينما يكون الاستمتاع باليقين بدون الانتقاص أو الحط من قدر الاقتناع بالاستقلال الذاتي ولا يعني هذا إنجازًا تحقق لسوق الاستهلاك، ولا يعني أن مؤسسة أو نظامًا آخر ذهب بعيدًا نحو هذا الحل لمعظم النقائض الكثيرة المؤلمة.

إنه يستمر بدون القول إن السوق لا تقدم خدماتها الفريدة حبًا لمستهلكيها (وعلى الرغم من اتباع شركات كثيرة مثال أو نموذج "البنوك البشوشة أو بنوك المرح" smiling banks البنوك التي تحب أن تقول "نعم" في محاولة إقناع العملاء فإن هذا هو بالضبط ما يروج ويشجع سلوكهم)، ولا يكون زواج الحرية واليقين متعارضًا بالنسبة إلى دور سوق الاستهلاك في انضباط المجتمع الرأسمالي وتكامله في الفترة المتأخرة – نتيجة حملة الدعاية السياسية الكثيرة المخططة بمهارة. تقدم سوق الاستهلاك خدمة فريدة للاستقرار السياسي للرأسمالية والتكامل والاندماج الاجتماعي لأعضائها، وعلى الطريق إلى الاستفادة من أهدافها الثانوية الخاصة، وتكون خدمة الكلام أو الحديث عن "الأثر الجانبى" للمنتج المنظم عقلانيًا، وتتبع الطلب المتنامي والدخل المتزايد، وليس اليقين الذي تعرضه السوق مقدمًا بشكل غير مشروط، وبلا تغيير أنه مبني بمثل هذه الطريقة شأنه شأن قوامه الأصلي يشتمل حتمًا على شراء منتج معين، ويعتبر فعل الشراء هو الطريق الوحيد لليقين، وأولئك الذين يمتنعون عن الشراء لا يمكن أن يكونوا على يقين من

التصرف أو السلوك المعقول، أكثر من ذلك، إنهم ينبغي أن يفهموا أنهم لا يكونون موجودات عاقلة أو عقلانية، إنهم يسئيون استعمال حريتهم ويباشرون مخاطر متعددة سوف تكلفهم كثيرًا أو ثمنًا مرتفعًا وفي وصف مفعم بالحيوية يقول ميكل بارنتي Michael Parenti: "إن قارئ النسخة المعلنة ومشاهد الإعلانات أو مشاهدة الإعلانات التجارية يكتشف أنهم لا يفعلون بشكل صحيح من أجل حاجات الطفل أو حاجات الزوج أو رغبات الزوجة، إنهم يفشلون في مهنتهم بسبب مظهر الفقر والملابس المتسخة والتنفس السيئ. إنهم لا يعرفون كيف يعالجون عقدهم ولا شعرهم ولا أظافرهم بشكل مناسب. إنهم يعانون بؤسًا مميتًا، وآلام الصداع، إنهم لا يعرفون كيف يتذوقون القهوة والحلوي والسجق، أو غذاء الفراخ، وحتى إذا تركتهم إلى آلاتهم وأجهزتهم الخاصة فإنهم غير قادرين على تنظيف جلدهم والأرضيات ودورات المياه الخاصة بهم بشكل صحيح، أو يتجهون إلى مروجهم وحدائقهم، وأدواتهم، وسيارتهم من أجل أن يعيشوا جيدًا، ويعيشوا بشكل مناسب ويحتاج المستهلكون إلى منتجين متعاونين ليوجهوهم أو يرشدوهم، ويتعلم المستهلكون عدم التنافس الشخصي والاعتماد على منتجين السوق الجماهيرية[١٦].

وبمساعدة خبراء المعرفة الممكنة الخلو من الأخطاء وتستخدم عروض السوق مرورًا من الجهل إلى العقلانية ومن عدم الجدارة إلى الثقة، وإن مشاريع الفرد ورغباته سوف تتحقق كاملة، والشيء الوحيد المطلوب لأخذ فرصة أو امتياز، من هذا العرض يكون الثقة في النصيحة واتباعها أو الالتزام بها وطاعاتها.

وكل الوقت طلب التميز وتبعية أو اعتماد الفرد على السوق وعلى الخبراء ومعرفتهم يعاد إنتاجها من جديد وبشكل أقوى، ويعتمد الأفراد على السوق وعلى الخبراء، ولكون الخبراء والأفراد قادرين على عمل الاختيارات الحرة يجعلهم بمعزل عن المخاطر غير الضرورية، وعن التكلفة النفسية،

وتصبح الحرية الفردية رباطًا أو صلة مهمة في عملية إعادة إنتاج بناء القوة، ويشجع الإعلان الواحد أو الروح التجاري الممولين للعلامات أو الماركات التجارية العينية لمنتجات فريدة، ويكون التأثير الشامل للسوق على المدى الطويل وسيط الحرية واليقين وضمانًا لأمن النظام الاجتماعي وتماسك بنائه المهيمن أو المسيطر، وخضوعًا للظروف ربما يتوقف أو يعطل منهج (مراقبة) انضباط التصرف أو السلوك (القائم أولاً ولأقصى حد على حرمان الأفراد من حريتهم في الاختيار) أو يعطل مؤقتًا.

ومع ذلك ليس منهج الضبط والتحكم مضلل تمامًا – خلال السوق والاستهلاك الحر– أنه يتطلب مستوى معينًا من الوفرة في موضوعاته وأيًا كانت امتيازاته النظامية والذاتية فهي لا يمكن أن تتمدد أو تتسع بالتساوي لكل أعضاء المجتمع. ويوجد دائمًا مستوى أدنى عندما تكون المصادر المالية للفرد صغيرة جدًا تكون حرية الاختيار منهجًا مضللاً بحق وكذلك ممرسة الضبط أو الانضباط من خلاله، ويكون تكامل المجتمع وميكانزماته تضليلاً للمستهلك أو إغراءً للمستهلك لذلك محمل بالحد من سلوك الناس الذي يجب أن يكون منضبطًا خلال وسائل أخرى محتملة أو مسلم بها خلال تحولات تكنيك الضبط.

فالرخاء الاجتماعي هو أحد تلك التحولات وفقًا لما يُذكر به في حينه دوجلاس شفيلد Douglas Ashfield "واحد من التصورات الأساسية الخاطئة حول التطور السياسي لدولة الرفاهية التي دعمت بمنظور تاريخي قاصر يرى في الإنجاز الاشتراكي نهضة النظام الاجتماعي"[١٧]. وكان تشجيع تطور الرخاء الاجتماعي بقوة.وكانت مقاومته بوهن بسبب دوره في تقوية بناء القوة، وتأمين السلام والنظام داخل النسق الاجتماعي علامة على التفاوت أو عدم المساواة دائمًا في المواقع أو الوظائف الاجتماعية وفي الفرص، فمن جهة كان الرخاء الأجتماعي طريق الدفع جماعيًا للكلفة الإجتماعية لخصوصية تعقب الفائدة أو الكسب (أي تسكين أو تخفيف المعناة

ضد الخاسرين)؛ ومن الجانب الآخر كان الرخاء الاجتماعي من البداية منهجًا يستبقي تحت الاختبار كل أولئك الذين كونهم رجالاً أقل براعة أو أقل سيطرة وليس السادة ولا خدم السادة – يمكن أن يكونوا على ثقة بتوجيه أفعالهم الخاصة أو أن أفعالهم الخاصة موجهة سابقًا إلى الاتجاه الصحيح، وكان هؤلاء الناس محرومين أو ممنوعين من حرية الاختيار وخضعوا لشروط أو أوضاع حيث سلوكهم أو تصرفهم يمكن أن يكون مقررًا أو محددًا تمامًا وبشكل ثابت خاضع للضبط ومؤمن.

وكتب سنيور ناسيو Nassau Senior في ١٨٤١ يحتاج الإنسان أن يكون مدعمًا من الصناعة والاقتصاد بدخل وفير ومسكن يقدم له ويتوفر للآخرين من الجماهير أو العامة. وتكون كل ضروريات الحياة متوفرة بوفرة، وتستبعد مجرد الإثارة والتسلية، حيث يفضل المرء المسكن المستقر والملابس الجيدة والغذاء الصحي أكثر مما يكون في كوخه الخاص، ولكنه ممنوع أو محروم من البيرة والتدخين والمواد الكحولية ويكون مجبرًا على الخضوع لعادات النظام والنظافة ومنفصلاً عن زملائه أو أصدقائه العاديين وعن ماضيه المعتاد وخاضعًا للعمل الرتيب أو الممل غير المسلي(١٨).

انبثقت هذه الكلمات ضد عبارة السكينة المنشودة في الخلاء خارج البيت والتي تصب في صالح المنازل أو البيوت الفقيرة، إلا أن الهدف من كل سكينة في الخلاء مفترض بشكل ملموس في الاقتباس السابق، ويستمر يؤثر على منطق الرفاهية الاجتماعية طويلاً بعد أن انتهت حلقة أو مسلسل منازل الفقراء، وكان الهدف إجبار الفقراء على العادات أو السلوك المنظم نفسه. والذي في حالة أولئك ينتهي تطور بعض ما هو جيد كما لو أنهم تطوروا بذاتهم" فالمنهج المقترح للهدف كان اختزال أو رد حالة الفقراء إلى المستوى حيث الاختيار الوحيد الذي يستطيعون عمله كان اختيارًا واحدًا بين البقاء حيًا أو لا، والفائدة المضافة إلى مثل هذا الرد قد تكون جعل الفرد ذاتًا معتمدة أو

مرتكنة إلى أن الفاعلية أو التفاعل الكبير جدًا من الفاقة أو العوز أو الحرمان الموجود والتابع كلية كما لو أن خياره الوحيد الموجود، ويحتاج عالم الاستهلاك الرمزي إلى تأييد أو دعم الاضطهاد أو الظلم الرمزي للناس القائم على الرفاهية.

إن المقاصد الإنسانية لكثير من الناس هي الدفاع بشغف شديد عن الرفاهية الاجتماعية، ورغمًا عن هذا الهدف وهذا المنهج وهذا الأمل في فائدة إضافية للتكامل النسقي أو النظامي ككل، تستمر وتبقى مع مؤسسات الرفاهية خلال كل تاريخها. في بريطانيا (البلد الذي أثبت هويته الذاتية بفخر في ذاك الوقت باعتبارها دولة الرفاهية)، والتي أعطت العالم بعضًا من أعظم الوثائق الإنسانية لكل العصور مثل (تقرير بفريدج Beveridge Report المشهور)، وقد لاحظ بريان آبل سميث Brian Abel Smith في ١٩٦٤ أن أثناء تودد القطاع الخاص للقطاع العام بالطوابع التجارية والعلامات التجارية والأجهزة الخاصة بالتحميل والتشوين، أنه يوجد غالبًا في القطاع العام مناخ أو جو زمن الحرب القاسى(١٩) ومنذ أن كتبت هذه الكلمات، لم يتوقف نمو أو اتساع الفجوة. وتحولت إغراءات السوق الخاصة إلى الابتذال كثيرًا بينما أصبحت وظائف الرفاهية أكثر قذارة، رثة تشمئز منها النفس. فالوظيفة الصامتة للرفاهية خلقت اختلافا أو تباينًا، وبذلك ظهرت الموافقة الاجتماعية الشرعية الطبيعية وتعززت وقويت وأصبحت في الصدارة ونمت في الشهرة والتميز، وأيًا كانت الشكوك ربما يقبل المرء أو ربما يرحب المرء حول المقومات الأساسية لحرية الاستهلاك باعتبارها قاعدة للحياة الحسية والتي تبددت بسهولة عند المرء الذي يبحث عن خيار الرفاهية الأقل رغبة عن الثاني، والأحلى مذاقًا عن الأول.

في هذا الاتجاه المهم في التاريخ الحديث للرفاهية تكون طفولية موضوعاته المتطورة، وتكون نفقاتهم وأثاثهم وملابسهم وطعامهم ونمط

حياتهم منضبطًا بمهارة، وخصوصيتهم منتهكة بحسب إرادة الزائرين غير المعلنين من الخبراء في الصحة والوقاية الصحية والتربية ودفعات الرفاهية مقدمة أيضًا في تغيير الاعترافات – confessions كاملاً، والكشف كلية عن معظم جوانب حياة الصفوة بالنسبة إلى الموظفين الفوضوليين، بعد كل هذا الدفعات تُصرف وتُوضع في المستوى الذي لا يترك مكانًا أو مساحة لحرية المتلقي واختياره، وتسمح فقط بالضروريات الصريحة. وتؤسس القواعد التي تنظم عليها عملية الرفاهية على افتراض أن عميل الرفاهية مواطن فاشل شخص ما لا يستطيع أن يمارس بوضوح حريته الخاصة. إنه شخص ما عديم الفطنة أو أحمق وعديم التبصر، شخص ما لا يمكن الثقة بأنه يكون منضبطًا في أفعاله الخاصة، وابتداء عمل مثل هذه القواعد يتحقق ما يفترضونه، أنهم يحرمون من نظام الرفاهية التابعين له غير المدربين على فن الاختيار الحر، ويجبروهم على أن يبقوا سلبيين وغير مفيدين اجتماعيا، وعملاء الرفاهية لا يمكن أن يكونوا ممثلين للجماهير أو العامة باعتبارهم أشخاصًا مزعجين وخطر مثل الطفيليات تتغذي على الجسم الصحيح لأولئك الذين يتصفون بالصحة الاجتماعية؛ وكما لاحظ جان ستيون Jean Seaton أن حملة الصحافة ضد المختلسين أوجدت وحدة ظاهرة بين دافعي الضرائب والعمال باعتبارها تشير إليهم كمستغلين أو كمسخرين بواسطة المطالبين أو أو المدُعّين الفاشلين أو الضعاف(٢٠).

فليس عدم وجود الحرية الراديكالية لمتلقي الرفاهية دليلاً نهائيًا على أن مبدأ الترتيب العام الذي يوحد كثيرًا ويُدعم حيوية النظام الاجتماعي الموجه أو المرشد للمستهلك، فالسلع والخدمات التي لا تتوسط السوق الحرة (تسمى خدمات عامة أو أنها سلع تستهدف الاستهلاك الجمعي) مثل الصحة العامة والتربية العامة والوقاية الصحية والنقل العام.. إلخ، والتي على الأرجح أو بطبيعتها غير مناسبة للبيع للأفراد المستهلكين لتحقيق ربح) وهي متجهة إلى

الهبوط في جودتها ونوعية فاعلياتها وتخسر في كل أوضاعها المطلقة والنسبية. وعلى خلاف تجارة السلع والخدمات في السوق لا تتجه الخدمات العامة إلى تشجيع منظور مستهلكيها، وبالنسبة إلى قيمتها النفعية ترتبط القيم الرمزية السلبية (بسمة السقوط على أولئك الذين هم ملزمون باستهلاكها) لذلك هم يظهرون كضامن والتزام. المنافسة الرمزية في خدمة الاستهلاك. ورداءة حماية السلع العامة أو الجماهيرية وانخفاض درجتها في الترتيب الهرمي لرموزها الموضوعة والمتجهة إلى تشجيع كل فرد يستطيع أن يتقدم لابتياعها ذاتها بعيدًا عن الاعتماد على الخدمات العامة في سوق الاستهلاك (السيارة الخاصة بدلاً من الشاحنات العامة، وتأمين الصحة الخاصة والتربية الخاصة. إلخ). وعلى الرغم من تطابقها أو توافقها عالميًا في المبدأ تبقى حرية الاستهلاك في الممارسة ميزة وتميز أو اختلاف، في المجتمع الاستهلاكي ربما لا يكون هذا ضرورة منطقية ولكنه يبدو أن يكون حتمية عملية، من أجل استخدام حرية الاستهلاك باعتبارها الوسيط الرئيسي للضبط الاجتماعي والتكامل، يحتاج النظام الرأسمالي في مرحلته المتأخرة بوضوح إلى مقاربة الحرية مع نقيضها الظلم أو الاضطهاد، وليس الاهتمام أو التعامل فقط مع جانب تكلفة المنافسة الرمزية بين المستهلكين والذي لا يمكن الهروب منه، ولكن فضلاً عن كل ذلك أيضًا من أجل القيمة الرمزية للاختلاف، وكما نحن رأينا من قبل حرية الاستهلاك هي ليست نعمة خالصة غير مختلطة (وهذا سوف يصبح أكثر وضوحًا في الفصل القادم أيضًا) ما يجعل حرية الاستهلاك اختيار مفضل عالميًا، ووسيط مؤثر بفاعلية عالية للضبط الاجتماعي فذلك هو بالتأكيد صفتها أو نوعيتها كتميز واختلاف، وهروب من خيار بغيض تعافه النفس.

الفصل الرابع
الحرية والمجتمع والنظام الاجتماعي

في المجتمع الذي نعيش فيه تقدمت الحرية الفردية بثبات من وضع التركيز على الحياة الأخلاقية والمعرفية إلى نتائج بعيدة المدى أو كبيرة التأثير على الفرد والنظام الاجتماعي ككل.

ففي أثناء الفترة الأولى من تاريخ الرأسمالية كان هذا الوضع الرئيسي منشغلاً في الماضي بالعمل وبالفهم كجهد مشترك متناسق يهدف إلى إنتاج الثروة خلال العمل الإنساني واستخدامه لإعادة تشكيل الطبيعة.

وكان العمل محورًا رئيسيًا بالنسبة إلى حياة الفرد فهو يصنع الاختلاف بين الغنى والفقر، وبين الاستقلال والتبعية وبين الواقع الاجتماعي الرفيع والوضيع وبين الأعلى والأدنى، وبين حضور وغياب تقدير الذات، وكما أن العمل هو الطريقة الوحيدة التي بها يؤثر الفرد في نوعية حياته كان هو المعيار الأخلاقي الأساسي المرشد لسلوك الفرد، ونقطة الامتياز الرئيسية التي يتطلع إليها الفرد في تخطيط ورسم نظام حياته ككل، هكذا كانت جدارة حياة المرء وكرامته تقدر بمثل هذا المعيار باعتباره متعلقًا بالجوانب المختلفة في التوجه الإيجابي للعمل: الصناعة والاجتهاد أو المثابرة والتطبيق والعمل والمشاريع، وعلى الجانب الآخر كان النزاع الأخلاقي مرتبطًا بالمنع أو الحرمان من العمل – ظلم وتشويه السمعة، وسب ونهر باعتباره بطالة وتكاسلاً وبلادة واسترخاء، وحيث كانت الحياة الفردية مخططة كانت حياة الحرفة أو المهنة الطويلة تقدم الهيكل أو البنية وعرف الناس أنفسهم شروط مهاراتهم الوظيفية، ونوع العمل الذي اكتسبوا القدرة على تحقيقه أو القيام به واستخدام الناس الذين شاركوا في المهارات نفسها ومارسوها في البيئة نفسها

كآخرين مهمين لوجودهم معنى، وكان رأيهم الذي يقدر تعطي له السلطة في التقييم إذا كان من الضروري تصحيح حياة الفرد بالنسبة إلى التساوي الاجتماعي، كان مكان العمل المكان الرئيسي الذي يقدم التدريب والتنشئة الاجتماعية للفرد ليصبح شخصًا اجتماعيًا، وكذلك كان هناك تلقين فضائل الطاعة واحترام السلطة، وعادات معرفة الذات، ومعايير التصرف أو السلوك الممكن تقبله أو قبوله، وكان خلال مكان العمل تحدث معظم المراقبة الشديدة والتدقيق والنصح والتنبيه على تصرف أو سلوك الفرد، فكان يمارس الانضباط بالفعل خلال مكان العمل باستمرار. كما كان يقضي معظم الناس جزءًا له اعتباره من يومهم أو وقتهم في مكان العمل بل ومعظم سنوات حياتهم يقضونها هناك، وبكلمات أخرى كان مكان العمل يخدم كأساس للتدريب الرئيسي على التوجهات أو الميول والأفعال المناسبة بقواعد الاختلاف الهرمي في المجتمع الرأسمالي، ويشغل العمل معظم وقت حياة الفرد ويؤثر بقوة كذلك على باقي مشاغل حياته (هو أو هي) معرفيًا وأخلاقيًا، ويمكن أن يعتمد على تأثير الانضباط والنظام في مكان العمل ويعول عليه بشكل كبير كضمان كافٍ للتكامل الاجتماعي.

ومع ذلك من الواضح اجتماعيًا أن مكان العمل يخدم كوضع محوري يبلور طبيعة الاختلاف الاجتماعي، وكان أيضًا ميدان قتال حيث الصراعات المضنية باعتبار أن العمل يشغل وضعًا رئيسيًا في حياة الفرد لذلك كانت صراعاته، ولا يمكن أن تكون صراعاته إلا إنتاجًا ثابتًا لمكان العمل، والذي يوظف كأداة أو كذريعة للتدريب الروحي والجسدي وكان اضطهاد الفرد وقهر استقلاليته في الفترة المبكرة من الرأسمالية سبب النزاع الأساسي وكان موضوعه الظلم ذاته. ويخضع الناس للتدريب أو التمرين المرغوب في المصنع الرأسمالي لاستبقاء وتجديد حق تقرير المصير الذاتي – وما زال هذا الوضع أو الأمر حي في الذاكرة لدي حرفيين الأمس وفنانيه. ومع ذلك

سريعًا جدًا تغير مصدر قوة الصراع من موضوعات القوة والتحكم إلى مسألة أو موضوع توزيع فائض القيمة، إن فرصة العودة إلى علاقات القوة المتماثلة أو المتناسقة كبيرة لتقويض حق المدير في أن يحكم ويعتم، وقبول مثل هذا الحق والتوافق أو التصالح مع الوضع الثانوي جاء دائمًا بالتغير داخل هرمية المصنع من أجل المشاركة الأكبر في المنتج أو الإنتاج الفائض وما كان أولاً (وبقي في جوهره رغم أن أهدافه ليست ظاهرة أو بادية) صراع القوة أصبح تدريجيًا صراعًا اقتصاديًا(١). وكانت المعارك تجري باسم تحسين الأجور تقصير ساعات العمل والرعاية الأكبر لأوضاع العمل. وكان التكامل أو الاندماج الاجتماعي يتم أو يتحقق من خلال الإذعان والرضوخ وليس من خلال الاتفاق. ويمكن أن يبقى الاستياء والاستنكار من قوة رأس المال ما دامت لم تكن بالاتفاق، وكانت طموح وآمال المضطهدين أو المظلومين تجري بأمان بعيدًا عن بناء القوة وتتجه إلى تحسين مستوياتهم المادية، ومع ذلك كان لهذا تأثير غير متوقع في النهضة الشديدة للمصالح الاستهلاكية وتصل اهتمامات المستهلك لارتفاع أو زيادة قوية جدًا كانت بدورها كبديل عن الطموحات القوية المحبطة باستمرار. وكمكافأة فريدة عن الظلم في العمل، وكانت هي المخرج أو المنفذ الوحيد للحرية والاستقلال الذاتي الذي ظهر للقطاع العريض والمنتج أو الأعظم أهمية في طريقة الحياة the life – process .

وداخل مكان العمل كان الانتقال أو التغير من اتفاق القوة إلى المنافسة الفردية في عالم الاستهلاك عملية طويلة، وأصبح اتجاهها مرئيًا في الرجوع إلى الماضي أو تأمله. وكان تاريخ الرأسمالية موسومًا بجهاد وكفاح العمال، وواضحًا في الصراع الطويل في الاتحادات التجارية أو الصناعية أنه صراع من أجل الأجور الجيدة وشروط وأوضاع العمل الجيدة، وغالبًا كان الصراع الجمعي الموجه بالاتحادات التجارية استجابة أو رد طبيعي للعمال لعدم

توازن القوة بين الجانيين في التقسيم الكبير، وكانت الضرورة تُملي بالحاجة إلى الاحتفاظ بتوازن القوة والالتفاف على احتكار الموظفين وسائل أو مصادر العمل. ولكن ومن منظور النتائج على المدى الطويل تبدو صراعات الاتحاد التجاري شيئًا ما مختلفًا تمامًا، مع كل نجاح هم يدفعون اهتمام العمال خطوة بعيدة عن تراتبية القوة في مكان العمل نحو حرية اختيار الفرد واستقلاليته الذاتية خارج المصنع وبشكل متطور هم يفككون قوة الصراعات ويحولونها إلى طاقة اختلاف متحققة في ضغط متجه إلى سوق الاستهلاك، وعلى طريق الاتحاد التجاري يهدف الصراع إلى الخلاص، والارتفاع بكرامة العامل، والتقدير الذاتي تحت الشروط أو أوضاع الخضوع والمرؤسية المستمرة ورفض الاستقلالية الشخصية داخل جدران المصنع، ومع ذلك تدريجيًا أذعن مسرح الحرب هذا من أجل الكرامة الإنسانية وتنازل للعدو وتقبل الامتيازات الإدارية كاملة، وبشكل متزايد تركز جهد الاتحاد التجاري على أن يؤمن من أجل أعضائه وجودًا مميزًا خاصًا خارج مكان العمل(٢). فكان تأكيد الشروط أو الأوضاع المادية ضروريًا للتمتع بحرية الاستهلاك وإعادة تأكيد الاستقلال الذاتي المتنازل عنه في مكان العمل في عالم سوق الاستهلاك الرائع الجديد.

وعلى مستوى التخطيط النسقي كان العمل في كل مكان خلال معظم تاريخ الرأسمالية ضرورة نسقية رئيسية، وكان دعم وإعادة إنتاج الأبنية السياسية والاقتصادية يعتمد على التشجيع الرأسمالي لباقي السكان في دور المنتجين، والإنتاج الفائض محدد ونافع كمصدر ضروري في اتساع الإنتاج الاجتماعي من الثروة، واعتمد دعم الهرمية الاجتماعية للامتياز والقوة على خضوع "العمل الحى" وإذعانه المباشر في عملية الإنتاج. ويدخل الأفراد النسق الاجتماعي بدورهم أولاً كمنتجين، وكانت الأدوار الإنتاجية وحدات ضرورية للنظام، وقد امتدت قوة الإجبار والاحتكار بواسطة المؤسسات

السياسية للدولة وانتشرت قبل كل شيء في خدمة إعادة تحول الثروة إلى سلع باعتبارها رأسمالاً (أي أن مثل هذه الثروة ربما تتحول إلى مهام إنتاج ثروة أكثر) وتحول الأفراد من أعضاء المجتمع إلى اعتبارهم قوة عمل، وشكل النظام الرأسمالي أعضاءه باعتبارهم حاملين فعليين لأدوار ممكنة وأبعد الأدوار الأخرى عن بيئة منطقة الإنتاج، وأوجدت السياسة الوسائل المتوفرة اجتماعيًا لخدمة هذه المهمة. ونجاح أو فشل السياسة شأنه شأن الفاعلية العامة أو النفوذ العام للدولة ككل، يمكن قياسه عن طريق درجة تحقق هذه المهمة، في الواقع كان حجم رأس المال المستثمر في الإنتاج، وعدد الأفراد المشتغلين بالعملية الإنتاجية نتائج رئيسية للسياسة، وتستخدم كمقياس لنجاح النظام.

وعلى وجه الإجمال في كل مكان خلال الجزء الأول من تاريخها اتصفت الرأسمالية بوضع مركزي أساسي منشغل بالعمل عن الخطط الفردية والاجتماعية والنسقية أو خطط النظام في وقت واحد، حقًا يستخدم العمل كرباط يربط معًا الدافعية الفردية والتكامل أو الاندماج الاجتماعي والإدارة المنظمة باعتبار أن المؤسسة الرئيسية مسؤولة عن التوافق المشترك التنسيق والتدريب.

من هذا الوضع الرئيسي تزحزح ذلك العمل تدريجيًا كما انتقلت الرأسمالية إلى الشكل الاستهلاكي في تاريخها، فأخلت مكانًا للحرية الفردية (في شكلها الاستهلاكي) وقد تحركت أو انتقلت أولاً كمالك للأرض بوضع اليد ولكن أصبحت أكثر فأكثر ساكنًا شرعيًا، وفي عبارة أو تعبير كلاوس أوفي Claus Offe تطورت لا مركزية العمل على المستوى الفردي، وأصبحت أقل أهمية نسبيًا مقارنة بمجالات الحياة الأخرى ومحدود بوضع بسيط (قليل الأهمية) نسبيًا بالسيرة الذاتية للفرد، أنه بالتأكيد لا يمكن التنافس مع الاستقلال الشخصي، وتقدير الذات وهناء وسعادة الأسرة، ووقت الفراغ

ومتعة الاستهلاك، والممتلكات المادية كشروط لإشباع الفرد وسعادته. وتكون لا مركزية العمل أيضًا عن الخطط الاجتماعية والنسقية وعلى كل مستوى تتحرك حرية الاستهلاك إلى مكانها وهي تتضطلع إلى دور مُلح في الربط أو الصلة التي تربط معًا عوالم حياة الفرد، واقتراح عقلانية النظام كلية، فالقوة الرئيسية التي تنسق الفعل الدافعي للفرد وإدارة النظام الاجتماعي وتكامله.

وعن مركزية حرية الاستهلاك في حياة الفرد نحن نرى الآن كثيرًا في الفصل الأخير، دعنا نستدعي أن ما يتعلق باكتساب السلع والخدمات الممكن الحصول عليها يحدث فقط خلال السوق لحظة الانشغال "بالعمل الأخلاقى" (يبحث الضغط المعياري عن معنى الحياة والهوية الذاتية في الدور الذي يؤديه المرء في الإنتاج وفي تميز أو امتياز مثل هذا الدور المؤدي باعتباره موثقًا عن طريق نجاح المهنة) وإذا كانت الحياة موجهة معياريًا بالعمل الأخلاقي فإن الكسب المادي يعتبر ثانويًا وأداتيًا في العلاقة بالعمل ذاته (وتقوم أهميتهم أولاً في تأكيد أو إثبات كفاية صلاحية ولياقة جهد العمل)، إنه الطريق الآخر في الحياة الجماعية المسترشدة أو الموجهة "بالأخلاق الاستهلاكية" وهنا يكون العمل أداة ووسيلة جيدة؛ وفي الأرباح أو الماهيات المادية التي يبحث عنها المرء ويجدها يحقق كامل الاستقلالية الذاتية والحرية، فاستمرار الزواج طويلاً بين العمل المنتج أو العمل الإنتاجي وتحرر الفرد قد انتهي بالطلاق أو الانفصال، إلا أن تحرر الفرد تزوج مرة أخرى، وهذه المرة كان زواجه "بسوق الاستهلاك".

فالحياة تحت حكم أخلاق العمل كانت توصف عند سيجموند فرويد كتراجيديا مبدأ البهجة أو السرور "pleasure principle" وذلك المبدأ مكبوح ومكبوت تمامًا بمبدأ الواقع "reality principle" ويوجه مبدأ السعادة الفطرية الفعل الإنساني نحو الإشباع الحسي كثيرًا، وهو يجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة إذا لم تكن القيود أو الضوابط الخارجية كابحة له. وبفضل التهديد

والإجبار يصل الاتفاق والتراضي المتبادل أو الحل الوسط المتوتر وغير السهل بين مبدأ السعادة وواقع القواعد الاجتماعية القاسية. فالكبت أو الظلم الذي يصاحب العمل جانب له اعتباره في تاريخ الرأسمالية، ويعمم فرويد الملمح الضروري أو الحتمي للحضارة، ضرورة متجذرة في اتجاه السعادة الذاتية للدوافع الإنسانية، ويكتب فرويد عن الجماهير أنها – كسولة غير ذكية... وباختصار يوجد صفتان إنسانيتان واسعتا الانتشار، هما المسؤولتان عن واقعة التنظيم أو الترتيب الحضاري الممكن دعمه أيضًا عن طريق درجة معينة من الإجبار، أعني أن الناس غير مغرمين بشكل تلقائي بالعمل وتكون الحجج أنه غير مفيد أو غير نافع مضاد لعواطفهم(٤). وكانت النتيجة عند فرويد أنه بسبب الحاجة الاجتماعية إلى العمل يكون الناس دائما مجبرين على الطاعة لقواعد الترتيبات والتنظيمات الحضارية (أي التكامل والاندماج الاجتماعي). ومثل عبارات عامة أخرى عند فرويد تشبه كثيرًا هذه الحجة وتقدم كقانون للطبيعة "كلي" وارتباط مؤكد له بدايته (وبشكل ممكن أيضًا له نهايته) في التاريخ الإنساني هو اقتران العمل والإجبار وهو ضرورة اجتماعية، إلا أن الضرورة تتعلق بأحكام بنوع من النظام الاجتماعي محدد. نوع يتصف بتساوي الأفعال الإنسانية عند إعادة إنتاج النظام خلال مؤسسة العمل، وربما لا تجعل مركزية العمل في عالم الحياة الفردية ضرورة الأمس غير ملائمة بالنسبة إلى تخليد النظام بمعنى الإجبار الحدي، وإذعان حرية المستهلك للعمل، باعتباره المحور الذي يدور حوله عالم الحياة، وقد تتغير تمامًا بشكل راديكالي علاقة العداء السابقة بين مبدأ السعادة ومبدأ الواقع. حقًا إن التناقض التام بين المبدأين قد وصفه فرويد باعتباره لا يخمد ولا ينطفئ إلا إذا بطل تأثير الكل وأصبح محايدًا.

بعيدًا عن كبت الدافع الإنساني للسعادة فإن النظام الرأسمالي في شكله الاستهلاكي ينشرها من أجل دوامه وتخليده الخاص، ويتحرك المنتجون عن

طريق مبدأ السعادة يبدلون الكوارث إلى فائدة أو ربح واقتصاد موجه. وبالمثل إذا لم يكن مصحوبًا بكارثة أكبر لم يتحرك المستهلكون بواسطة المبدأ نفسه، وجعل هيمنته في ذلك المجال آمنة، ويستطيع رأس المال الآن أن يطلق عنان الحرية لمبدأ السعادة في عالم الاستهلاك، وكأمر حقيقي أو واقعي يبقى انتصار الإنتاج آمنًا بالتأكيد لأن المنفذ الآمن (والمالي) موجود من أجل دفع المشكلات المحتملة أو الممكنة عن السعادة.

بالنسبة إلى المستهلك لا يكون الواقع عدو السعادة وإنما تستبعد اللحظة الحزينة أو المفجعة من دافع الشراهة إلى الاستمتاع فالواقع كما يعيش المستهلك خبراته يقتفي أثر السعادة، فالحرية بشأن الاختيار بين الإشباع الأكبر والأقل، تكون العقلانية شأن الاختيار الأول أكثر من الاختيار الثاني (أي الإشباع الأقل). بالنسبة إلى نظام الاستهلاك وسعادة التبذير أو الصرف يكون الاستهلاك ضرورة، بالنسبة إلى الاستهلاك الفردي يكون الإنفاق أو الصرف واجبًا – واجبًا من أعظم الواجبات أهمية، هناك ضغط للإنفاق أو الصرف على المستوى الاجتماعي، ضغط للمنافسة الرمزية لبناء الذات خلال اكتساب التميز والاختلاف وللبحث عن التصديق الاجتماعي خلال الأسلوب أو نمط الحياة والعضوية الرمزية على مستوى النظام، وضغط الشركات التجارية الكبيرة والصغيرة الذين يحتكرون بينهم تعريف الحياة الطيبة والحاجات التي تتطلبها وطرق إشباعهم، ومع ذلك هذه الضغوط لم تختبر أو لم تبحث كظلم أو اضطهاد، فالخضوع أو الاستسلام الذي يطلبونه لا يعد بشيء إلا البهجة أو السرور، وليس البهجة بالضبط رضوخًا لشيء ما أعظم من نفسي، فالصفة التي ألصقها أميل دوركايم بالموافقة الاجتماعية في مجتمعه قبل الاستهلاكي بشكل واسع هي شيء ما مبتسر بشكل كبير (وتفترض كصفة عالمية لكل موافقة من أي نوع في المجتمع قديم أو حديث) – ولكن البهجة الحسية الصحيحة من تذوق الطعام والروائح الجميلة

والشراب الممتع والسواقة المريحة والمتعة والبهجة المحاطة بموضوعات لها بريق آخاذ يلاطف الأعين، مع مثل تلك الواجبات من يحتاج إلى الحقوق؟

إن الطلبة والمحللين للمجتمع المعاصر عبروا تكرارًا عن الرأي أن تفكير الفرد الحديث وفعله متأثر بشدة بظهور ما يسمى وسائل الإعلام الجماهيرية والاتصالات، إنهم يشاركون هذا الرأي مع الرأي العام أو الجماهيري إلا أن ما يعنونه بتأثير وسائل الإعلام الجماهيرية يختلف بشدة عن المعنى المفهوم ضمنا بالنقد المشهور لوسائل الإعلام (خصوصًا التلفاز) وتصور تأثير الأخير ببساطة، وبكلمات مباشرة باعتباره يصنع عبارات واضحة معينة، يعتقدون فيها لحظة استماعها يعرضون صورًا معينة لأفعال يُقتدي بها عندما تشاهد أو ترى، ويحتج حراس معنيون ذاتيون على الأخلاق العامة ضد مشاهد العنفَ أو الجنس، وهم يفترضون أن غرائز العنف والرغبات الجنسية عند المشاهدين تقوى أو تزداد بمشاهدة مثل تلك الصور وتشجع البحث عن إطلاقها، وليس هنا اكتشافات بحثية قاطعة تؤيد مثل هذا الافتراض أو الفروض أو تنفيها، ورغم ذلك ماذا تكون السمة أو الصفة المشهورة للمخاوف العامة المتعلقة بالتأثير الأخلاقي الضار للتلفاز فضلاً عن البرامج المنفصلة والمشاهد هي موضوعات لا اعتبار لها على الإطلاق، ويستطيع المرء أن يلاحظ سهوًا وغفلة المشاهد عن هذا التأثير الكوكبي لوسائل الإعلام الجماهيرية على عالم حياتهم، وهو في ذاته تأثير ضارب للنفوذ الكوكبي.

وكان الاهتمام بالتأثير الشامل للتلفاز على صورتنا عن العالم وعلى طرقنا للتفكير حول العالم والفعل فيه، والذي كان يعبر عنه أو كان يفسر عن طريق وسائل الإعلام الكندية عند المحلل مارشال ملكوهان Marshall Mcluhan في عبارته المشهورة "الإعلام رسالة" إنها مغلفة في شكل وشكل أو صورة فكرة معقدة، ومهما تكن الرسالة الإعلامية الواضحة أو الصريحة

يكون الجهد الأقوى تأثيرًا على المشاهد بواسطة الطريقة والشكل الذي تنقل فيه الرسالة فضلا عن مضمونها (أي ذلك الجانب من الرسالة الذي يمكن أن يتحول إلى فعل مثل سلسلة أو سياق التأكيدات على الموضوع الظاهر للرسالة). إذا كان ما يعرفه المرء حول العالم ينبثق عن التلفاز أكثر من أي مصدر آخر للمعرفة، فالعالم المعروف سيكون على الأرجح عالمًا يقوم أو يتكون من الصور المستمرة للحظة قصيرة فقط عن الأحداث بالتبادل أو بالاشتراك، فالأحداث الذاتية المتضمنة وغير المترابطة إنما هي أحداث تحدث أو يكون منعها عن طريق تعقب الأفراد الدوافع القابلة للإدراك والمألوفة، ويستعين الأفراد بمعرفة الخبراء على إيجاد حاجاتهم الحقيقية وطريقة إشباعها ونموذج أو شكل السعادة.

ووضع مارتن إسلين Martin Esslin لنفسه مهمة اكتشاف أي نوع الرسالة بالضبط التي ينقلها التلفاز، وكانت نتيجته أن التلفاز أيا كانت الرسالة التي يجب أن يقدمها لمشاهديه يجب أن يعرض أو ينشر الصفات الرئيسية للشكل الدرامي للاتصال – والتفكير، وبالنسبة إلى الدراما هي أيضًا منهج تفكير في عالم الخبرة أو التفكير حوله.

الآن الشكل الدرامي للاتصال متميز بعدد من الميزات أو الخاصيَّات، كل له أهميته المباشرة في الحياة بالنسبة إلى طريقة المستهلك وذلك الاقتران الفريد بين الواقع العدائي والسعادة تقليديًا، وبالنسبة إلى ذلك الشكل المشهور لا تحتاج الحرية أن تجازي أو تعاقب بغصات عدم الأمن، دعنا نسمي القليل من اقتراحات إسلين Esslin التالية أن نبدأ "الأحداث الحقيقية الحادثة سابقًا فقط غير قابلة للتكرار وغير قابلة للرد، فتبدو الدراما مثل حدث حقيقي أو واقعي يكون من الممكن تكراره عندما نريد، وتكون الأخبار بين فقرتين من القصص الدرامية. التي تساهم الأحداث باعتبارها ممكنًا تكرارها، وهي أحداث يمكن رؤيتها مرات ومرات أخرى في حركة أبطأ أو أسرع من هذه

الزاوية أو تلك، لهذا السبب دائما هي أحداث غير مقنعة "رغم الملاحظة أكثر" أحداث لا تنتهي إطلاقا ولا تنقص وهي تشبه كثيرًا "أحداث أخرى مضت" نوع من الخبرة (لنتذكر سؤال يهوذا "خائن المسيح" ينادي للمسيح هل يمكن أن نبدأ مرة أخرى من فضلك؟). هذا هو نوع السؤال الذي يمكن أن يسأل في عصر التلفاز، إن العالم المنشق إلى كثرة من الدراما القصيرة له شكل أو نمط مميز، ولكن ليس اتجاهًا واضح المعالم. هذا هو العالم السلس حيث تكون الأفعال أحداثًا أو حلقات متتابعة تمامًا بين كثيرين آخرين، قبل وبعد ولها نتائج وقتية مطلوبة. وكذلك عليها مسؤولية أخلاقية ترتبط بها، وأكثر من ذلك أن الدراما هي دائمًا فعل، وفعلها هو دائمًا فعل للموجودات الإنسانية، وفي الدراما نحن نختبر العالم خلال الشخصية وما نسمعه هو دائمًا حديث بواسطة فرد محدد، وله قيمة باعتبار إلقائه (هو أو هي)(٥). فالأحداث هي ما يصنعه الأفراد وهي تحدث لأنهم اختاروا أن تحدث ويمكنهم اختيار أحداث مختلفة، وكذلك يمكنهم ألا يختاروا على الإطلاق، لذلك معناها النهائي أن الفرد لديه دافع هو سبب هذه الأحداث، ويوجد اختيار حر والفرد لديه دافع خلف كل حدث، والعالم ليس إلا سلسلة أحداث. فالعالم هو بالضبط مجموعة من العمليات والاختيارات – يشبه تماما عالم حياة المستهلك الحر. ويتغاضى العالمان كل عن الآخر ويكرر كل الآخر ويؤكد كل الآخر ويجعله قانونيًا أو شرعيًا، تؤكد بعض الدراسات الحديثة أن التلفاز يعمل أكثر من تقديم " العالم الحقيقي " كدراما، إن التلفاز يصنع عالمًا في الدراما ويشكله في صورة أحداث شبه درامية وبموجب تأثير التلفاز أصبح العالم الحقيقي يشبه بالفعل فترة درامية، أحداث حقيقية كثيرة تحدث بسبب إمكانية تلفزتها أيضًا. إنه معروف جيدًا أن الشخصيات العامة والسياسيين والإرهابيين متماثلون يؤدون في التلفاز بدافع الأمل أن التلفاز سوف يحول أفعالهم الخاصة إلى أحداث عامة، ويدركون الاختلاف الذي سوف يصنعه تأثيرهم

هذا، ومع أن الشيء الذي يقل فهمه هو أن أحداث أكثر وأكثر موجودة في التلفاز وبواسطته، ويكون من الصعب في رأي بنيامين باربر Benjamin Barber "تصور جيل كينيدي والستينيات ووترجيت وجيل السيف الخشبي والأغلبية الأخلاقية في غياب التلفاز القومى[٦]. ويقترح دنيال ديان Daniel Dayan وإليهو كيتز Elihu Katz أن تزويد التلفاز بأحداث حقيقية خاصة تقدم ببطء (تعاون حماسي من الشخصيات العامة الناهضة الفعلية والنواب أو الوكلاء المشهورين) علاوة على إعادة إنتاج الأحداث وتقديم الحدث للمشاهد، وذلك الحدث قد يحدث بأي طريقة لا يكون فيها المشاهد مشاركًا، وهكذا ليس أحداث الإعلام هذه وصف للدولة أو الأوضاع ولكنها وسيلة أداة رمزية أوجدتها تلك الحالة من الأمور أو الأوضاع[٧].

حقا أن القسم المتطور من العالم الخارجي الذي يتعلمه المشاهد من خلال التلفاز هو عالم مخلوق بواسطة التلفاز ذاته، ويكتسب أهمية خاصة في رأي الاتجاه الممكن فهمه عن وسائل الاتصال المشار إليها ذاتها. والتسلح بوسائل القوى المتعددة عالم أصحاب الاتصالات المهنية ومنظمي الحفلات يتسع إلى ما يفوق حدوده السابقة وفترة بلد محدد، والتقدير المناسب والإدارة عن طريق أقوال المهنيين السياسيين سابقًا. في العالم المصنوع بواسطة التلفاز تكون "جماهير الاتصالات" ممثلة بثقل أو حاضرة بثقل (باعتبار أحداث وسائل الاعلام بالمقارنة مع أحداث بدون أصل إعلامي ودون غاية أو قصد وبشكل غير واضح في كل الأحداث المحتملة وغير المقصودة في عالم وسائل الإعلام، ويكون أبطالهم محدودي الأهمية والتقدير نفسه إن لم يكن أعظم باعتبار أولئك خارج معظم "منافسات المعرفة" فمثلاً وضع فائدة على إعادة تجميع الرسوم البيانية العشرة المشهورة والقدرة على الإخبار عن الفرق أو الاختلاف بين المؤدين فضلاً عن المهارات في تفسير الأحداث في "التاريخ الحقيقى" لا يكون واضحًا حقًا على أي نحو ما هو "التاريخ الحقيقى"

وأين حدوده المرسومة أو المحددة.

فعالم الإعلام لديه كما كان قدرة غريبة أو سحرية على الاحتواء الذاتي، لنأخذ ما يوضح أيضًا الاتجاه للتغلب على قهر الأجنبي الواضح وإدارة البلاد أو المقاطعات وهي سوف تصبح واقعًا مضادًا تمامًا لدي خبرة المستهلك الحر يمكن بحثها واختبارها، ويكون تقديم عالم الإعلام وخبرة المستهلك تدوي أو رنانة بشكل مشترك أو متبادل، ويقدم كل الآخر بقوة كافية "اختبار واقع" وتنظيم الاستهلاك أو اتجاه الاستهلاك الذي يوجه أو يرشد حياة الفرد ربما يكون خدمة كافية تمامًا على المستوى الاجتماعي كعامل رئيسي للتكامل أو الاندماج الاجتماعي.

وعالم وسائل الإعلام عالم واسع وأشكاله أو ألوانه كافية لتغطي مجال الرؤية للجمهور من هدف إلى هدف، وتوجيه انتباه الكل إلى ذاته. وليس هناك مطلب ولا مساحة متروكة من أجل أي شيء آخر، والأشياء المتروكة خارجًا هي جزء كبير من السياسة، الجزء الذي لا يمكن أن يكون مهيأ بسهولة داخل العالم وتكون وسائل الإعلام قادرة على وصف أو تصوير كل الموضوعات أو المواد الرئيسية الأكثر تجريدًا من اختيار النظام أو الاتجاهات التاريخية التي تتعلق أو تختص بالبعد التنظيمي للحياة الإنسانية فضلاً عن البعد الشخصي، ولهذا السبب لا تدع بسهولة ترجمتهم إلى صور، ودراما وجدانية أو عاطفية وقصص المصالح الشخصية. والشكل أو الصورة الوحيدة التي فيها يقبل أو يسلم بعالم وسائل الإعلام صارت مقياسًا للشخصيات أو الذوات، وكذلك نجاحات أو فشل الأفراد السياسيين، باعتبار الصفات المتعارضة والدوافع والطموحات مثل درجة أو حالة الدوام الأخرى (غير موجودة بشكل خاص أو بشكل جزئي) وكوميديا إنسانية غير متغيرة إطلاقًا. ملامح الشخصية المحببة أو المنفرة، والاستجابات الجزئية الضعيفة على التحدي المعارض والحقيقة أو الصدق الواضح ودهاء السياسي

أمر أو موضوع أكثر من مقومات السياسي أو ضعفه – فمثلاً السبب البسيط أنهم أكثر سهولة في النقل أو التوصيل (ونقلهم باهتمام) في الشفرة الدرامية للتلفاز، ولكونهم يجذبون كل انتباه حول أنفسهم، وهكذا السياسة الشخصية غير الأساسية تترك كثيرًا من النتائج السياسية بعيدًا عن النظر، وبشكل مفارق تدفق المعلومات أصبح ممكنًا بواسطة وسائل الإعلام الجماهيرية إنما يرد أو يرجع معظم الوجود الاجتماعي إلى شروط أو أوضاع سياسية غير مرئية. حث للجزء الأكبر من مواطنيه أيضًا خلال خبرات العلاقات العامة وأحداث العلاقات العامة وتمتع السياسة بحصانة لها اعتبارها من الانضباط أو السيطرة العامة مثل المشرف أو الرقيب عند بنتام الذي "يرى دون أن يكون مرئيًا" بينما يكون هذا ليس شرطًا ضروريًا واضحًا أو مخططًا في السابق وموجودًا بتخطيط أو تصميم تآمري ويكون مُرضيًا للسياسيين بالتأكيد. واستبقاء الجماهير في انفعال (في رقص) لذلك فإنها من الممكن أن ترى أيضًا تلك الأشياء المعنية ظاهرة أو واضحة. وتعطي للسياسيين حرية إضافية وتسمح لهم باقتفاء أو تعقب ما يحددوه بوصفه "موجود في اهتمام الدولة" ومع ذلك قد يكون اتفاق الجماهير غير متوقع حدوثه إذا كانت على معرفة، ولا تعتمد الحكومات على الاختيار التلقائي لوسائل الاتصال الجماهيرية فالحكومات تستخدم وسائل أخرى لتأكيد أن مجال حريتها قائم غير منتهك أو غير معتدي عليه، والنتائج غير المتوقع حدوثها، وأمر الموافقة الحماسية يصنف بوصفه "أسرار الدولة"، وتمنع بشكل فعال ظهوره أمام أعين الجماهير. وبشكل ساخر مثل هذا الحماس له غالبًا تأثير مضاد على المقاصد أو الأهداف: حتى أن النتائج أو المسائل التكنيكية الغامضة فجأة تصبح مضغات طيبة لوسائل الإعلام لحظة أن تكون مكشوفة أو ظاهرة. فإن نتاولهم أو معالجتهم بقوة ضابطة في خضوع ليس كاملاً بواسطة كتاب الشكل السري.

ومع ذلك قد يكون الخطأ المحزن لتبرير "الفعل الخفي" للسياسة أو "إخفاء فعل" السياسة بوصفه اتفاقًا من إنتاج تطور وسائل الإعلام وعزل تطور السياسة عن أفق الحياة الفردية ساعد عليه بشكل كبير ثورة وسائل الإعلام ولكنه ليس ناتجًا عنها أو ليس معلولاً لها، ولا يمكن فهمه تمامًا إذا لم يكن الدور المتغير للدولة في الشكل الاستهلاكي للرأسمالية مسلم به أو أُخذ في الاعتبار، والتغير الأعظم أهمية المثير للجدل بين كل التغيرات هو التنازل البطيء في كل لحظة عن دور مهم توحي به للدولة. وتراجع الدولة عن التدخل المباشر في علاقات العمل الرأسمالي عن اهتماماتها ومسؤولياتها في مجال إعادة إنتاج الثروة كرأسمال والأفراد الإنسانيين كعمل في النظام الذي فيه الهيمنة أو السيطرة الرأسمالية ترتكز على الارتباط أو الانشغال بباقي المجتمع كإجراءات ممكنة أو فعلية، وفي نظامنا الحاضر ارتبط المجتمع برأس المال بشكل أولي كمستهلكين، ومع ذلك هذا الارتباط لم يتطلب تدخلاً فعالاً من الدولة. فإنتاج الاتفاق والتماس السلوك الاجتماعي المناسب أخذ بعين الاهتمام في سوق الاستهلاك. فالتصرف الرضائي أو الشعوري مصحوب غالبًا بموافقة السوق الحرة وحرية الفرد في الاختيار، ولكن الاتفاق أو الاتحاد الأيديولوجي لا يكون بين شروطها وأوضاعه الضرورية، واتجاه الأفراد للسوق لتعقب إشباع حاجاتهم المتزايدة دائما هو كل المطلوب للتكامل أو الاندماج الاجتماعي، وليس المطلوب إجبار الناس على العمل في مرحلة من التاريخ الرأسمالي (تذكر رأي بنتام عن المصنع مثل واحد من السجون المتعددة للحبس)، لكن بلا إرغام أو إجبار، وبالتأكيد لا يكون العنف مطلوبًا للحث على المشاركة في لعب السوق، بالتصديق الشرعي أو القانوني لم يعد تطبيق الإجبار مشهورًا بين مهام الدولة وإنما نادر القبول، واختفاء السياسة من أفق الحياة اليومية لا هو وسيلة ولا هو شعور بالأسف، ويكون معظم لاعبي السوق متهيبين وحريصين مثل تلك

القوى السياسية (أحزاب ونظم) كوعد بإعادة تسييس العالم الشخصي أو الخاص الآن للاستهلاك الفردي، والتدخل فيما أصبح شأنًا شخصيًا أو أمرًا خاصًا بين المستهلك والسوق. مثل هذا الترتيب الخارجي بقدر ما يحتاجه الأفراد قد يختارونه بالأحرى ويشترونه أنفسهم، أنهم يفضلون أن يكونوا منظمين بواسطة الدكاترة والمحامين والمدرسين وباختيارهم الخاص.

لقد ميز هيرشمان A.O. Hirschman طريقتين بهما قد يمارس المواطنون السيطرة أو الانضباط على القوى التي تهيمن عليهم، ويسميهم على التوالي خروج exit صوت يعبر voice(٨). والاختلاف يكون مفيدًا جدًا عندما يطبق على التفاعل بين المستهلكين والموردين لسلع الابتياع بالجملة والقطاعي وكذلك الخدمات، وفي الواقع أن المستهلكين يضعون حدًا على حرية الموردين إما عن طريق رفض شراء سلعهم" (خروجexit) وإما خلال تدخلهم أو اشتراكهم أنفسهم بفاعلية أكثر في ترتيب أو تنظيم بناء العرض، وخلال جمعيات الدفاع عن المستهلك أو جمعيات كلب الحراسة (وهي ما أشار إليها بمصطلح الصوت المعبرvoice). في كل من الحالتين ممكن للمرء أن يتوقع التأثير على الموردين، إنهم في كل الاحتمالات قد يحاولون تعديل عرضهم في توافق مع طلب الزبائن. ومع ذلك تكون القضية الأقل إقناعًا أن مناهج الخروج exit والصوت المعبر voice هي أعمال متاحة للمواطنين الذين يرغبون في أن يمارسوا ضغطًا على حكوماتهم، والحكومات التي لا تحتاج إلى تجنيد أو تعبئة مواطنيها وتنظيمهم قد لا تكون مضطربة بشكل خاص من الخروج الكبير في السياسة، وعلى العكس يبدو أنهم طوروا الاهتمام بالاختلاف السياسي وسلبية رعاياهم أو شعوبهم، واليوم الحكومات هي أكثر اهتمامًا بغياب المخالف أكثر من اهتمامها بحضور المؤيد. ويتلقي المواطن السلبي الفاتورة كاملة باعتباره يمتنع عن عمل ضرر، ومساعدته لا تستدعي أي طريقة على الأقل بموجب شروط الأمن العادية. ويعني الخروج من

السياسية القبول غير المباشر لنوع الحكومة التي تكسب القليل وتخسر كثيرًا من المشاركة الفعالة لشعبها في عملية صنع القرار السياسي.

وسوق الاستهلاك ككل ربما يرى باعتباره خروجًا منظمًا مؤسسًا على سياسة، مثل جاذبية المكافأة العالية تعني تشجيع الزبائن المنتظرين على ترك جماعات أو طرق عالم السياسة القذر غير الجذاب، والترتيب والتنظيم البيروقراطي، ويبقى العالم الأخير تمامًا حول زاوية المحافظة على الهجرة المستمرة أو الرحيل المستمر وانتظار الغنائم أو الأرباح عند الرحالة دائمًا أكثر إغراءً.

والحركة في السوق متسارعة بواسطة كل من قوى الشد والجذب وخاب أمل الناس من غرف الدراسة المزدحمة جدًا، والثياب الرثة وعدم صلاحية النقل العام والطوابير الطويلة والتعامل بعدم اكتراث العمل الإضافي والخدمة الصحية القومية الأدنى ماليًا ولهذا هم يعتقدون بثقافة زيارة الطبيب أو التمتع بزيارة الطبيب من اختيارهم، وفي وقت من اختيارهم، أو يرسلون أطفالهم إلى مدارس من اختيارهم، والإدارة فيها عن طريق سلطة تربوية من اختيارهم، ويكون الإشباع الأقل عند الجمهور المضطهد كثيرًا في البيئة المنظمة سياسيًا بينما يشعر المواطنون الأكثر حماسًا أنهم يشترون أنفسهم إذا هم استطاعوا أن يتركوا تملك الخدمات المنظمة سياسيًا خلفهم، والكثيرون منهم فعلوا هكذا، والقوة المجلبة للضرر الأقل شدة ووضوحًا تزكت في أولئك الذين لا يستطيعون الخروج exit. والضغوط التي تمارس على الحكومة لتحسين العمل في القطاع العام وجعل خدماته أكثر جاذبية، ويستمر الفساد وبسرعة يتزايد، وأيضًا تضاف طاقة أكثر إلى الخوف من الخروج.

وتطور العلم السياسي الحديث "نظرية التصويت عبر وسائل الإعلام"، التي تقول بقوة بتأييد تلك البرامج فقط التي توجه الأغلبية إلى التصويت تكون مقبولة أو مصدق عليها، ووفقاً لهذه النظرية أو الفرضية تتحاشى

الحكومات توزيع المصادر أو المواد الخام على الجماعات الأقلية حتى لو كانت تلك الجماعات الأقلية تحتاجها بقوة ولا يمكن أن تعمل دونها. ومثل هذا التوزيع ربما غير معروف بشدة للأغلبية الذين قد يرونه بوصفه عبئًا أو حملاً عليهم بوصفهم دافعي الضرائب ويجب أن يتحملوها، وإذا أصبحت حاجات الأقلية غير محتملة بحق ولا يمكن تجاهلها كثيرًا فإن التوزيع يتم أحيانًا – ولكن في شكل بعيد عن الانشقاق أو عن أولئك الذين لا يحتاجونها، فمثلا بدلا عن تربية الأطفال الفقراء والمراهقين بشكل جيد بحق، منحة صغيرة أو هبة صغيرة (وهي غير كافية تمامًا بالنسبة إلى البعض ولكنها قاطعة بالنسبة إلى الآخرين) وتقدم للكل أو على الأقل لعُدد كبير كاف للوصول (التصويت في وسائل الإعلام)، ويكون هذا بشكل دقيق، وقد تفضل الحكومات ألا تقوم بالتوزيع على الإطلاق وتهدأ (المصوت في وسائل الإعلام) بقطع الضرائب بدلاً عن ذلك، وهذا التفضيل يمكن اعتباره بحق القوة المجلبة للضرر من الأقلية المهمشة التي ربما لا تقدر هذا التفضيل.

ولكن الخروج الكبير المتيسر يجعل تصويت الجمهور أقل رداءة وغير قابل لأن يسمع، وتكون القوة المجلبة للضرر صغيرة بما يكفي أن تكون مهملة، فالصخب أو التذمر الشديد على مثل هذا الإهمال قد يخمد كيثرًا أي صوت يحتج وينبغي أن يكون مسموعًا مع الخروج المتنامي في المدى والحجم وهكذا تنفك الحكومات وتستريح من جذر العشب الضاغط عليها، أولئك الذين يعيشون على القرارات السياسية وبقوا معتمدين مباشرة عليها يجدون أن قدرتهم على "التصويت" (وهو الفرصة العملية لمشروع الفعل السياسي الفعال) تختفي سريعًا. ويكون بلا معنى شروط الإجراء الديموقراطي الموجه بحكم الأغلبية (كما عبر عنه أو شُرح في نظرية التصويت الإعلامي)، فاحتجاجهم هو موضوع مصنف باعتباره مسألة قانون ونظام تم إخماده بوصفه هكذا، إن المفارقة السياسة في عصر الاستهلاك هي

أن أولئك الذين يمكن أن يؤثروا على القرارات السياسية لديهم قليل من الباعث أو المثير على فعل هذا، بينما أولئك الذين يعتمدون على القرارات السياسية معظمهم ليس لديه وسائل للتأثير عليهم.

ويوجد فئة من الناس داخل مجتمع المستهلكين الذين لديهم فرص ضعيفة أو ضئيلة للخروج عن مراقبة وهيمنة بيروقراطية الدولة المزعجة، وتصويتهم لا يمكن أن يتم بصوت عال كافٍ ليكون مسموعًا. هذه الفئة جعلت الناس يعيشون في فقر أو قريبًا من خط الفقر بسبب وجود البطالة المزمنة أو التوظيف العرضي غير المنظم والوظائف غير المحمية قانونيًا، وخلال كونهم محملين أو مثقلين بعدد كبير من التبعيات كونهم لديهم لون جلد خطأ أو يعيشون في جزء خطأ من البلاد أي ذلك الجزء المهجور أو المهمل من رأس المال في مجتمع المستهلكين مثل أولئك الناس هم معرفون أو محددون اجتماعيًا باعتبارهم مستهلكين للسلع المعيوبة غير الكاملة (ويستخدم ذلك للتصديق على التمييز ضدهم) لعدم قدرتهم على الدخول مباراة الاختيار الحر، وفي عدم قدرتهم الظاهرة على ممارسة حريتهم الفردية وسلوكهم العملي في الحياة باعتباره الموضوع الخاص بينهم والسوق. ونقصهم أو عدم كمالهم دليل على أن الناس في هذه الفئة لا يمكن أن يستخدموا أي حرية هم يمتلكونها بشكل مناسب. ولذلك يجب توجيههم وإرشادهم وتصحيحهم ومعاقبتهم على عدم الطاعة لأولئك الذين يعرفون أو عرفوا ما هو جيد لهم أو خير لهم وكيف هم يجب أن يكونوا مستخدمين لحريتهم. مثل هذا التعرف الاجتماعي إنجاز ذاتي، ولحظة أن لا يعرف أناس معينون ماذا تكون حاجاتهم الحقيقية، لا يجب أن تكون حاجاتهم محددة لهم بواسطة الآخرين الذين هم يعملون. ولحظة أن أثبت أناس معينون قدرتهم على وضع حريتهم في الاستخدام الجيد أُثير الشك حول حقهم في أن يصنعوا قرارات بأنفسهم عن أشياء ينبغي لها أن تكون معلقة، ويجب أن تقرر بواسطة الآخرين لهم.

وهؤلاء الآخرون هم بيروقراطية الدولة والخبراء المتعددين الذين يستخدمون أو يوظفون لهذا الغرض.

في المجتمع الاستهلاكي يعني الفقر العجز أو عدم القدرة السياسية والاجتماعية، وقد وجد أولاً لعدم قدرة الفرد على أن يؤدي دور المستهلك، ويؤكد أن الفقر المثبت قانونيًا والمؤسس بيروقراطيًا كشرط للتبعية وعدم الحرية. فالفقر مرتبط بالدخل الصغير جدًا بالمقاييس المقبولة وحجم الملكيات الصغيرة جدًا لإشباع الحاجات الأساسية أو الحيوية، والتي في الأساس يمكن قياسها بطريقة "موضوعية" (بالطبع كل فكرة يمكن أن تقاس هكذا تفترض أن هناك آخرين أو أنه يوجد آخرون (خبراء ورجال أصحاب معرفة متخصصة) يعرفون بحق ماذا يكون شرطًا للفقر وماذا لا يكون شرطًا له). ومع ذلك لا تكون حالة الفقر محددة أو معروفة مباشرة بدرجة كافية أو "فعالة اجتماعيا" (بل بالأحرى غير فعالة أو غير كافية) بمثل هذه المقاييس المشار إليها، ففي مجتمع الاستهلاك مثل أي مجتمع آخر فإن الفقر في ماهيته وضعًا اجتماعيًا وقد اقترح آبل سميث Abel- Smith وآخرون أن حالة الفقر هي محددة بدرجة الكفاية الاجتماعية أو بالأحرى عدم الفاعلية. فالشخص في حالة الفقر هو الشخص الذي لا يمكن أن يرتبط بتصرف أو سلوك اجتماعي يعرف به كسلوك مناسب للعضو "العادي" في المجتمع وفي دراسة دقيقة عن هذه الفكرة عرف دايفيد دونيسون الفقر بوصفه مستوى من المعيشة منخفضًا جدًا إلى حد استبعاد الناس من المجتمع الذي يعشيون فيه"(١٠). دعنا نلاحظ أن ما يستبعد أو يخرج الناس إلى الفقر من المجتمع ويردهم أو يرجعهم إلى عدم "الفاعلية اجتماعيًا" ليس هو فقط الوسائل غير الكافية للمعيشة ولكن أيضًا حقيقة أن حالة التبعية أو الخضوع والنظام والتنظيم البيروقراطي الضخم وضع الفقراء بعيدًا عن أعضاء المجتمع الذين هم أحرار ومستقلون بذاتهم. وفي مجتمع المستهلكين الأحرار يقال بواسطة السلطات كيف يكون

إنفاق المرء لأمواله مصدرًا للخجل أو للخزي ويكون موضوعًا عدم الفاعلية اجتماعيا وصمة العار، والوصم بالعار يجعل المرء أقل فاعلية أيضًا، وعلماء الاجتماع الذين درسوا حياة الفقراء المعاصرين اتفقوا على أن الجانب البارز للحياة في الفقير هو انسحاب الفقير من التفاعل الاجتماعي والاتجاه إلى تحطيم الروابط الاجتماعية القديمة والهروب من الأماكن العامة إلى بيت أو منزل المرء والذي يستخدم الآن كمكان للاختباء عن التهديد الحقيقي والمتخيل من اللوم الاجتماعي أو الإدانة اجتماعيًا ومن السخرية أو الشفقة.

ويعني التحديد البيروقراطي للحاجة النقص الأساسي في الاستقلال الشخصي والحرية الفردية، وتكون الحياة تابعة لما يشكل حرمانًا في المجتمع الاستهلاكي؛ لذلك فإن حياة الحرمان خاضعة أو تابعة للتنظيم البيروقراطي الذي يعزل ضحاياه ويعجِّزهم أو يضعفهم تاركًا لهم فرصة ضعيفة للكفاح مرة أخرى واسترداد ماض أو حتى المقاومة بعدم التعاون. ففي حياة الحرمان تكون السياسة حاضرة في كل مكان وكل زمان وتكون قادرة على كل أمر، وهي تتخلل بعمق إلى معظم المجالات الخاصة لوجود المرء، بينما تبقى في الوقت نفسه بعيدةً وغريبة وغير ممكن الوصول إليها، إن البيروقراطيين "يرون دون أن يكونوا مرئيين" إنهم يتحدثون ويتوقعون أن يكونوا مسموعين، ولكن يسمعون فقط ما يعتقدون أنه يستحق السمع. إنهم يحافظون على الحق في رسم خط بين الحاجة الحقيقية ومجرد الاحتياط أو الوهم، بين الفطنة والتبذير، بين العقل واللاعقل، بين الطبيعي والمعتوه، في المجتمع الاستهلاكي فإن القهر منظم بصورة بيروقراطية وهو البديل الوحيد لحرية المستهلك، وسوق الاستهلاك المهرب الوحيد من الظلم أو الاضطهاد البيروقراطي.

في المجتمع الرأسمالي في شكله الاستهلاكي يكون طريق الهروب هذا مفتوحًا أو متاحًا ويسلكه الأغلبية الكبيرة من الأفراد. حتى إذا كان الهروب

بالنسبة إلى المتخلف يبدو لا يمكن الوصول إليه فإنه يكون ضروريًا دائمًا، ومع ذلك يوجد نموذج أو نمط المجتمع الشيوعي - الحديث حيث يكون طريق الهروب هو بلا شك قضية حياة بالنسبة إلى الأقلية الصغيرة غير المميزة، ففي مثل هذا المجتمع التحكم البيروقراطي وإدارة الحاجات الفردية مبدأ أو قاعدة أساسية ليس مقياسًا للتخلف أو الركود والهامشية فحسب بل يكون الظلم أو الاضطهاد والضعف أو العجز السياسي والمصادرة القوية للصوت الذي يلحق بها.

طريق واحد لفهم المجتمعات الشيوعية (باعتبارها مجتمعات ظهرت تاريخيًا في عدد من البلدان في كل القارات) وتمتد أو تتسع رؤيتها إلى الشروط والأوضاع المتعلقة بالحياة في المجتمع الاستهلاكي، وهي أوضاع ترتبط بالفقر وبالمجتمع ككل، وهذا لا يعني بالضرورة أن كل أعضاء المجتمع الشيوعي يعيشون في فقر (فنحن نرى أن الفقر هو أمر نسبي أو ذو صلة "بعدم الفاعلية الاجتماعية" وكذلك السمة أو الصفة الخاصة للفقر في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة مشتقة من كونها انحرافًا عن قاعدة حرية الاستهلاك. وهذا لا يشير أيضًا إلى أي مستوى معيشة محدد خاص. إنه يشير إلى بدل عن ذلك إلى درجة تأثير أو نفوذ الذي يمكن أن يمارسه أو يبذله الفرد (هو أو هي بصفته مستهلك وبصفته اجتماعيًا ومواطن) لأجل حاجاته الخاصة وأشباعها، إن أوضاع الحياة المشار إليها والتي تمتد إلى المجتمع كله كشروط أو أوضاع للتبعية ولتحديد اختيار الفرد بالنسبة إلى نقطة أو موضوع قريب الانقضاء، معظم التحليلات العميقة لنوع المجتمعات الشيوعية تبحث بكل دقة عن ماهية مثل تلك المجتمعات في إدارة أو تدبير الحاجات الفردية أو حاجات الفرد بواسطة الدولة. ولقد عرف كل من فرنس فهير وأجنس هلير وجورجي ماركوس Ference Feher, Agnes Heller and Gyorgy Markus المجتمع الشيوعي أو الدولة الشيوعية بصفتها "دكتاتورية

على الحاجات والمطالب"[١١]. وتتقرر حاجات الأفراد ونوعيتها ومدى اتساعها وإشباعها بواسطة الدولة السياسية، وتنفذ ذلك بموجب البيروقراطية، فالأفراد الذين حاجاتهم محددة بمثل هذه الطريقة لو أن لديهم أي قول قليل عن الموضوعات إنما يكون بواسطة الدولة أو البيروقراطية، إنهم عليهم أن يتحدثوا دون خروج وبدون صوت يعبر.

إن الحياة التافهة والقذرة الخاضعة للنظام الشيوعي ونقص أو عجز السلع الاستهلاكية رديئة السمعة، يفسرالقدر الهائل من الوقت للحصول على معظم السلع الأساسية أيضًا باعتباره نتيجة لسخافة المخططين، وعدم كفاية الحوافز بالنسبة إلى العمل الجيد وانتشار الفساد العام، ومع ذلك يكون السؤال عما إذا كان الغياب الواضح للحرية الاستهلاكية والوضع المناسب لتطورها هو إعلان على القصور أو الأداء السيئ للنظام الإداري الفقير، والمبدأ الأساسي في إدارته. ويستطيع المرء أن يزعم أن الأخير أو مبدأه الأساسي في الإدارة هو الحالة التي يمثل فيها النظام الشيوعي بديلاً لمجتمع متكامل خلال سوق الاستهلاك وأن غياب حرية الاستهلاك صفة معروفة وحتمية لمثل هذا البديل. وهنا يجب أن ترتكز سياسة الدولة على قدرة الدولة علي تحديد محددات سلوك الفرد وتصرفه. هذه القدرة الهائلة تعتمد على غياب "الخروج" exit واضطهاد الصوت المعبرvoice، والنهوض التام لسوق الاستهلاك قد يوفر أو يقدم حرية "الخروج" للاختيار بين التوافق والانشقاق الذي يجعل الصوت مجرد التعبير نظريًا (ومع ذلك ليس بالضرورة في الممارسة) مسموعًا أو يمكن سماعه. دعنا نلاحظ أن الشمولية والوجود الكلي والتنظيم السياسي يتخلل معظم الأعماق الداخلية في الحياة الفردية أو في حياة الفرد ويرجع إلى تسيس المسائل أو النتائج التي قد تكون في أي مكان آخر غير مهمة بالنسبة إلى الدولة. وتصبح كل مشكلة شخصية مسألة سياسية بشكل مباشر، ولا يمكن أن تحل بدون الارتباط ببعض توسعات القوة

السياسية. وتكون محاولة الأفراد استخدام دهائهم الخاص في التغلب على مهمات الحياة أو مصاعب محاولات خطيرة ممكنة. باعتبارها تقوض مبدأ الفرد المقرر أو المعضد اجتماعيًا عن طريق الأمر السياسي أو الإرادة السياسية. لذلك يدرك كفساد. وفي المجتمع الاستهلاكي الرأسمالي تستطيع الدولة رؤية كثير من الأفكار السياسية والاجتماعية باتزان وثبات – لا باعتبارها تكاملاً اجتماعيًا ولا تكاملاً نظاميًا يعتمد طويلاً على أي قبول كلي أو عالمي للصيغة الشرعية الدقيقة، وتهتز الدولة الشيوعية من كل تعبير عقلاني منشق يُعرض دون أن يكون خارجًا من السياسة، فلا هي تستطيع تبديد الاتجاه إلى المقاومة بواسطة الصوت المعبر بذاته، فالدولة الشيوعية تثق بشدة وتعتمد بثقل على درجة القبول الفعلي لصيغتها الشرعية أو قانونها بإبادة أو قمع أي محاولة في التعبئة السياسية أو التهيئة السياسية للانشقاق، وبالأحرى أي بيان أو إعلان عن النفور أو السخط الجمعي يكتسب مباشرة من وجهة نظر الدولة صفة أو سمة الانشقاق السياسي

إن دراستنا عن التظيم الداخلي للمجتمع الاستهلاكي الرأسمالي ومقارنته بالمجتمع الشيوعي المنظم على مبدأ مناقض للوعي الذاتي يقترح الظلم أو الاضطهاد البيروقراطي السياسي باعتباره الخيار الوحيد عن حرية الاستهلاك، على الأقل كخيار وحيد "موجود فعلاً " (كخيار مميز أو مختلف عن الخيارات المفترضة شأنها شأن الخيارات المرغوبة ولكنها لا تخضع بعد لاختيار قاطع أو مقنع في الممارسة أو القبول والاستحسان النظري). وأكثر من ذلك يقترح بحثنا أنه بالنسبة إلى معظم أعضاء المجتمع المعاصر، إذا كانت الحرية الفردية متاحة تظهر في شكل حرية الاستهلاك، بكل صفاتها الموافقة وليس صفاتها المستساغة أيضًا، وتحافظ حرية الاستهلاك على اهتمامات الفرد في التكامل والاندماج الاجتماعي وإعادة إنتاج النظام (وتهتم حرية الاستهلاك بهذه الأمور الثلاثة) وربما يكون الضغط القمعي من

البيروقراطية السياسية مخففًا، وقد يجعله الانفجار السياسي لأفكار الماضي، والممارسات الثقافية أقل خطورة، وربما تتطور تعددية الآراء وأنماط الحياة العقائد والقيم الأخلاقية والأفكار الجمالية بلا إزعاج أو بلا قلق. وتكون المفارقة بطبيعة الحال أن حرية التعبير لا تخضع بأي طريقة للنظام السياسي أو للتنظيم السياسي، والسيطرة والتحكم بواسطة أولئك الذين حياتهم تحددت ومعيشتهم أيضًا رغم البعد أو المسافة، فكلا من حرية الاستهلاك وحرية التعبير لا يتدخلان بالسياسة ولا يتعرضان لها طالما هما باقيان غير فعالين سياسيًا.

الفصل الخامس
مستقبل الحرية: بعض النتائج

ينتهي اختصاص علم الاجتماع وكفايته عندما يبدأ المستقبل، وأفضل ما يمكن أن يعمله عالم الاجتماع عندما يفكر في الشكل المستقبلي للمجتمع هو أن يكون استنتاجًا من شكله الحاضر أو الموجود، وبعمل هذا لا يكون عالم الاجتماع (هو أو هي) مختلفًا عن الرجال والنساء العقلانيين العاديين، فالتفكير في المشهد المستقبلي مختفٍ أيضًا خلف الأفق، ونحن نتخيله باعتباره مشابهًا لما نراه حولنا، ونتوقع الكثير من الأمر نفسه. ونحن لا نعرف بطبيعة الحال ما هو أفضل توقعاتنا الموجودة ولا يدعي عالم الاجتماع عمل خلاف ذلك وهو يجعل مستقبله المهني في مخاطرة. لقد تطور علم الاجتماع كحكمة متعلقة بالماضي أو كحكمة ماضوية وليس كرؤية حديثة من التنبؤ بالمستقبل.

إن عدم القدرة على الحديث عن المستقبل بالثقة نفسها التي بها نحكي قصة أو حكاية الماضي أو وصف الاتجاهات أو التيارات الحاضرة ليس بخطأ علم الاجتماع. إنه لا يمكن أن يلام على عدم اكتراث علماء الاجتماع بالمستقبل أو أن عدم اكتراثهم عن قصور في علم مناهج البحث والمناسبة لتناول مثل تلك الجوانب للحياة الإنسانية التي ترسبت سابقًا وتحولت إلى مادة صلبة كوقائع مسجلة، وبشكل مستقل كلية عن القضية موضع الجدل قضية المستقبل، إن كان علم مناهج البحث البديل يمكن تصوره كلية فإنه من الصعب أن تجعل الرؤية أو التصور المتوقع للمستقبل له مغزى أو معنى مؤكد كثيرًا. وهذا لسبب بسيط نسبيًا: أن الوضع الإنساني لا يكون مفرغًا مسبقًا من ماضيه، وليس التاريخ الإنساني محددًا مسبقًا بفتراته الماضية. حقا

قد يكون شيئًا ما باعتباره حالة من وقت طويل جدًا وليس ذلك دليلاً على أنه سوف يستمر ليكون كذلك أيضًا. فكل لحظة في التاريخ نقطة اتصال أو نقطة التقاء الطرق المؤدية نحو المستقبل. فالوجود في مفترق الطرق هو الطريق الذي أوجده المجتمع الإنساني، وما يبدو تأملاً في الماضي هو تطور حتمي يبدأ في وقته كخطوة على طريق واحد من بين الطرق الكثيرة المتسعة أو الممتدة إلى الأمام.

وبالتأكيد يختلف المستقبل عن الماضي في ترك مساحة واسعة للاختيار والفعل الإنساني، وبدون الاختيار لا يوجد مستقبل، حتى إذا كان الاختيار يقوم على الامتناع عن الاختيار واختيار غرض بديل. بدون الفعل لا يوجد مستقبل – حتى إذا كان الفعل متعلقًا بـــالنماذج المألوفة المعتادة ولا يسلم بإمكانية أن يكون مختلفًا أكثر مما هو كائن. ولهذا السبب لا يكون المستقبل دائمًا إلا عدم يقين ونهاية مفتوحة.

وقد يكون علم الاجتماع في سياق الإختيار هذا أيضًا مرتبطًا بتفكيرنا حول المستقبل. ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يخبرنا ماذا سيكون المستقبل، ولا يمكن أن يؤكد لنا ناتج جهدنا لتشكيله بطريقة معينة. وباختصار أنه لا يمكن أن يقدم لنا تأكيدًا أو يقينًا بالنسبة إلى شكل مجتمعنا في المستقبل، سواء أكنا نرغب أن نجعل هذا الشكل مرغوبًا أكثر لنا أم أن يكون غريبًا تمامًا حول الكيفية التي سوف تتحول بها الأشياء في النهاية، ويستطيع علم الاجتماع على الجانب الآخر الاطلاع على اختيارنا (بين هذا أو ذاك الفعل، بين الفعل وعدم الفعل) بأن يجعلنا على معرفة بالاتجاهات الواضحة في الحاضر الآن، وشكل الأشياء التي ستوجد إذا تركت بمفردها، والقوى داخل المجتمع التي تعمل مثل هذه الاتجاهات في اتجاههم الحاضر، ويستطيع علم الاجتماع أن يتنبأ أو يطلع باختيارنا عن طريق كشف النتائج العلاقات في سلوكنا اليومي المعتاد والذي يكون كل لكنه غير مرئي في داخل المنظور الضيق لخبرتنا

الفردية "الخاصة" بالإضافة إلى ذلك يستطيع علم الاجتماع أن يطلع باختيارنا ويجعلنا نعرف أن الاختيار ممكن بالإشارة إلى خيارات طريقة حياتنا المعتادة وربما نجد ما هو أكثر تفضيلاً أو ربما لا نجده بالنسبة إلى ما نعتقد أن يكون حاجتنا. وكل هذه الاعتبارات تجعلنا أقدر على أن نصنع اختيارتنا بوعي، والاستخدام جيدًا قدر ما نستطيع تلك الفرصة عن الحرية التي لا يستطيع المستقبل إلا أن يقدمها لنا، وتكون هذه الخدمات لعلم الاجتماع من أجل أولئك الذين يفضلون من بيننا العمل بوعي وحتى بدون ارتياح عن النجاح المؤكد.

نحن ندخل الآن إلى مجال الممكنات وليس مجال الوقائع ولا حتى مجال الوقائع المحتملة. مثل كل المستقبليات لا يكون مستقبل الحرية مقررًا أو محددًا مسبقًا بين العوامل أو العناصر التي سوف تقرر في النهاية شكلها، وينتسب وينتمي فخر المكان إلى أن اتجاه الجهود الإنسانية التي تحدث، وهذا هو الشيء الذي يقررونه أو يصنعونه أولئك الذين يبذلون تلك الجهود مثل كل محاولات كشف المنطق الداخلي في الواقع المتحقق بالفعل، ويؤكد تحليلنا للطريقة التي يعمل بها مجتمعنا نسق نظامه وآليته، والدقة التي تكون بها طريقة حياة الفرد والاندماج المتكامل وتماسك الكل الاجتماعي "الذي يناسب بعضه البعض الآخر" وبسبب هذا التأكيد فإن الصورة الشاملة لا تبشر بمشهد التغيير. فالاستهلاك الظاهر من التحليل "كحاجز أخير" في مجتمعنا وهو ديناميته الوحيدة وجانبه المتغير باستمرار. ذلك الجانب الوحيد للنظام الذي ينتج معاييره الخاصة "للحركة نحو الأمام" وذلك يمكن رؤيته بوصفه "في تقدم"، أنه يبدو أيضًا مؤديًا دور السلطة المستنيرة الفعالة، وبسهولة يستغرق أو يستحوذ على طاقة مفرطة يمكن خلافا لذلك "أن تحرق الروابط أو العلاقات الدقيقة الكثيرة للنظام" وهي صمام الأمان لعزل أو تعطيل السخط والتوتر والصراعات الناتجة بشكل مستمر عن النظم الفرعية الاجتماعية والسياسية في المجال حيث إنها يمكن أن تكون غير نافعة رمزيًا وأقل

اندماجًا في الكل، فيبدو النظام في صحة جيدة أكثر من أن يكون في كوارث، في أي معدل يكون قادرًا على حل مشكلاته وإعادة إنتاج ذاته ليس بأقل من النظم المعروفة الأخرى والنظم الممكن توقعها والنظم المتوقعة بشكل عام، وقد رأينا بالمثل أن الطريقة الخاصة في حل المشكلة وتفكيك الصراع وليكون اتجاه التكامل أو الاندماج الاجتماعي سمة لنظامنا المتجه أكثر قوة بعدم الانجذاب لما يبدو أن يكون من المنظور النسقي خياره الوحيد. فالنسق قد اختبر بنجاح كل الخيارات باستثناء خيار واحد: فالقمع محور دوران القهر ظهر بوصفه الإمكانية الواقعية الوحيدة خلافًا عن حرية الاستهلاك، ولا يوجد في داخل النظام اختيارًا بين حرية الاستهلاك والأنواع الأخرى من الحرية. والاختيار الوحيد الموثوق به عند النظام بوصفه "يوتوبيا" وعلى العكس تكون عدم الواقعية هي الاختيار بين حرية الاستهلاك وعدم الحرية، بين حرية الاستهلاك والدكتاتورية على الحاجات التي تمارس على درجة محدودة تجاه الباقي من السلع الاستهلاكية المعيوبة (علي المستوى الكوكبي) في المجتمع غير الراغب أو غير القادر على أن يقدم إغراءات لسوق استهلاكية متطورة.

من نصف قرن مضت أخاف الدوس هكسلي Aldous Huxley وجورج أورويل George Orwell العالم الغربي بتصورين متناقضين على درجة عالية، إنهما عن التغير أو التحول الاجتماعي الوشيك، وكلاهما صبغ التصور بمحتوي ذاتي وعوالم مدعمة ذاتيًا فالعوالم التي تعرف الصراعات بوصفها شذوذًا واختلافات محورية أزاحت القلة الباقية من المنشقين والمخالفين تحت السجادة، وفي كل الجوانب أو الاعتبارات الأخرى عوالم هكسلي وأرويل مختلفة بشكل كبير، التمس هكسلي عالمه خارجًا من بين خبرة الرواد أو الأوائل الأغنياء في الاستهلاك الحر، واتخذ أرويل طريق التناقض المهم من حالة الرافضين بداية تحسن أو تقدم سوق الاستهلاك،

وتصور هسكلي هو تصور القناعة العامة والمضمون العام والبحث عن السعادة والرصانة بينما رؤية أوريل للاستياء والحنق العام رغم أنه مكبوت تمثل في الرعب والحرب من أجل البقاء، ورغم ذلك الإنتاج الكثير أمن المجتمع نفسه مرة أخرى بالنسبة إلى هويته الخاصة، وحصن الهجوم قادر على استدامة مجده وبؤسه بدون نهاية، في عالم هكسلي لا يتمرد الناس بسبب أنهم ليسوا بحاجة إلى التمرد. عند أوريل هم لا يتمردون لأنهم لا يستطيعون التمرد. ومهما يكن سبب الطاعة. فإن كل المجتمعات قد ضمنت تماسكها الدائم عن طريق مقاييس أو معايير لا تخطئ إقصاء الخيارات بالنسبة لهم أنفسهم.

ولا يناسب النسق الحاضر الرؤيتين أو التصورين على نحو دقيق تمامًا، رغم أنه قد لا يؤخذ جهدًا كبيرًا لكشف تميز التوافقات الجزئية أو التشابهات الجزئية هنا أو هناك. ومع ذلك يوجد تصور ثالث. الآن خمسمائة سنة ماضية مختصرة ومجملة بالمقارنة إما مع تصور هكسلي وإما تصور أوريل رغم الوصول إلى معظم الماهية الداخلية للنظام المتماسك معًا بواسطة حرية الاستهلاك. هذا التصور نحن ندين به للقس الفرنسيسكاني فرانسو رابليز Francois Rabelais، وتحفته الهجومية الهائلة Gargantua الكتاب الذي ينتهي ببناء أبرشية أو دير في المكان المسمى زيليم Theleme وهو مكان المعيشة أو الحياة الخيرة الكريمة، وتكون الثروة هنا هي الفضيلة الأخلاقية والسعادة هي الوصية الأساسية والسرور أو البهجة هدف الحياة، والذوق المهارة الرئيسية فن التسلية العظيم متعة الواجب فقط. ولكن يوجد الكثير بالنسبة إلى المكان زيليم أكثر من البهجة الحسية وهزة المشاعر من تلذذ أو دغدغة غير معروفة. فالصفة المشهورة للمكان زيليم هو جدرانه العريضة والسميكة في الداخل وليس لدي المرء فرصة للقلق من أين الثروة والسعادة التي هي ثمن وفرتهم الوافرة والثابتة. ولا يرى المرء "الجانب الآخر" ولا

يكون المرء فضوليًا لرؤيته، أي رؤية الجانب الآخر فضلاً عن كل ذلك.

ونحن نستطيع القول إن المجتمع الاستهلاكي كشف وحاكى مكانًا محددًا هائلاً، إنه على القواعد الصارمة لأبرشية رابليزيان Rabelaisian. بالنسبة إلى المبادئ النظامية السوفسطائية، فالمجتمع المنظم حول حرية الاستهلاك يمكن التفكير فيه باعتباره ترجمة محكمة دقيقة للمكان زيليم.

فالجدران الغليظة هي جزء ضروري لابد منه لمجتمع الاستهلاك، لا تعترض الداخلين، إذا كانت تلك الجدران تبدو هكذا في تصور المستهلكين كصورة ترسم على قماش ملون، والرسوم على الجدران يشاهدها الجميع جميلة سارة، ويكون كل شيء قبيحًا بحق لا يستهوي أحدًا مهملاً خلفًا. ومحلات الحلوى عمل غير موحد عاجز وحياة البؤس قائمة على الحزن بسبب ما لديهم من لون خاص والخطأ والكرب والألم المبرح لكونهم غير مرغوبين وغير مطلوبين في الوجود، فالمستهلكون نادرًا ما يمسكون بومضات عن الجانب الآخر، فالقذارة في المدن الداخلية أو في داخل المدن تنفذ أو تمر إلى داخل النسيج الجميل من سيارتهم، وإذا هم زاروا دائمًا العالم الثالث فإنه يكون من أجل رحلاته وحمامات وغرف التدليك وليس من أجل محلات الحلوى.

ولا تكون الجدران طبيعية تمامًا، ويكبر إدراك المسافة ويتعمق الانفصال بين الجوانب، فالداخلون في مجتمع الاستهلاك يفكرون في الخروج عند الخوف أحيانًا وعند الاسترحام والاستغاثة بالشفقة على الأفضل. وفي المجتمع المنظم حول حرية الاستهلاك كل فرد (هو أو هي) معروف بواسطة استهلاكه، فالعالمون بدخائل الأمور داخل هذا الجدران هم أشخاص أصحاء لأنهم يمارسون حرية تسوقهم أو حريتهم في التسوق. أما الخارجون عن حرية الاستهلاك أو عن هذا الجدران فإنهم ليس شيئًا آخر إلا مستهلكين للمعيوب من السلع، وهم ربما يدعون الرحمة أو الحنان ولكنهم ليس لديهم

شيئًا يتباهون أو يتفاخرون به ولا لقب ليحترم، بعد كل ذلك قد يفشلون بينما ينجح آخرون كثيرون، وهم يجب أن يثبتوا أيضًا ذلك المصير القاسي بجانب إثباتهم صفتهم الفاسدة التي تتحمل مسؤولية الفشل. فالخارجون هم أيضًا تهديد وشيء مزعج، إنهم يعتبرون كقيد على حرية الداخلين، وهم يقدرون بثقل اختيار الداخلين وتقدير محتويات حقائب الداخلين، فالخارجون خطر أو تهديد عام باعتبار أن صياحهم أو صراخهم يساعد على التحذير من القيود أو الضوابط الجديدة على كل أولئك الذين يستطيعون أن يعملوا بدون مساعدة.

وعلى الجانب الآخر فالهجوم والكراهية الأخلاقية الممكنة للجدران مستترة أو متنكرة في عدم الاهتمام الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي بالأقنعة التي هم يظهرون بها أمام الناس، ونادرًا ما تبدو الجدران كجدران، وبدلاً عن ذلك هم يفكرون في أسعار السلع وهامش الربح وتصدير رأس المال ومستويات الضرائب أو الضريبة، ولا يستطيع المرء أن يرغب الفقر للآخرين بدون الشعور بالحقارة الأخلاقية. ولكن يستطيع المرء أن يرغب في ضرائب أقل، ولا يستطيع المرء أن يرغب في إطالة المجاعة الإفريقية بدون كراهية نفسه، ولكن يستطيع المرء أن يبتهج ويفرح في هبوط أو انخفاض أسعار السلع، فكل ما تعمله مثل تلك الأشياء التكنيكية الصحيحة غير الضارة لا يكون بالنسبة إلى الناس مرئيًا بشكل مباشر، وليس مرئيًا كذلك بالنسبة إلى الناس الذين من أجلهم فعلوا تلك الأشياء لهم.

أخيرًا وليس أخر لماذا استياء الخارجين من حالتهم وشعورهم بالدونية؟ السبب أنهم ينكرون حرية الاستهلاك نفسها التي يتمتع بها الداخلون الذين هم يتمسكون بالفرصة المعطاة لهم بكل قوة وبكل أيديهم. ولا يكون المستهلكون أعداء الفقراء، إنهم نماذج للحياة الجيدة، أمثلة يحاول المرء أن يفاخر أو يباري الأفضل في قدرة المرء. لماذا يكون الفقير بعد ذلك يدًا فضلي أو يدًا طيبة وليس بطاقة مباراة مختلفة، يعاني الفقراء بسبب أنهم غير أحرار وهم

يتخيلون نهاية المعاناة عند اكتسابهم حرية السوق أو التسوق، وليس أيضا وضع الخارجين إلا وضع موجودات ممكن تخيلها معروفة محددة بشروط داخل عالم المستهلكين.

وهكذا فنحن نعود إلى نقطة البداية، تؤسس قوة الاستهلاك النظام الاجتماعي وقدرته المتميزة على تعضيد غير القادر على الانشقاق على الأقل، ويكون نجاح النظام على أسس صلبة في تشويه السمعة وفي الظلم والتهميش وجعل كل الخيارات غير مرئية بالنسبة إلى ذاته باستثناء السيطرة أو الهيمنة البيروقراطية الواضحة. ويجسد هذا النجاح حرية الاستهلاك، كذلك القوة التامة والفاعلية، ولا يقبل الطعن أيضًا. ويجعل هذا النجاح الكل يفكر وكل تفكير في الصور الأخرى للحرية تبدو يوتوبيا وغير واقعية. حقًا باعتبار أن كل المطالب التقليدية للحرية الشخصية واستقلالية الذات قد استغرقتها سوق الاستهلاك، وترجمت إلى لغة سلع خاصة. فالضغط الكامن في مثل تلك المطالب يتجه لأن يصبح مصدرًا آخر لحيوية الاستهلاك ومركزيته في الحياة الفردية.

بطبيعة الحال، نظام الاستهلاك المؤسس ليس محصنًا من تحديات الخارج. فالمجتمعات التي فيها ذلك النظام قد استقرت إلى حد بعيد بشكل أكثر أمنًا أو أقل، أوجد أقلية متميزة (تريد التنبؤ بالمستقبل) في العلاقة بباقي العالم. فالكل لديه ذلك المدخل لعرض السلع الذي يفوق أو يتجاوز فاعليات الاستهلاك الذي أصبح عوامل فعالة مؤثرة في التكامل والاندماج الاجتماعي وإدارة النظام – ولكن هم يحصلون على هذه الميزة خلال المشاركة الكبيرة المتفاوته وغير المتساوية في مصادر الثروة العالمية وخضوع اقتصاديات الأمم الأقل ثروة. بعيدًا جدًا عن الوضوح أيًا كان الاستهلاك يمكن أن يوجد في النطاق العالمي كشيء ما آخر من الامتياز يمكن الزعم أن ميزة اليوم هي نموذج عام للغد، إنه يمكن التأكيد بقوة متساوية أن الحل الاستهلاكي

لمشكلات النظام في بعض المجتمعات هو أكثر صلة ممكنة وحيوية بمصادر ثروة المجتمعات الأخرى، ومهما يكن انتشار الحجة يبقى الاستهلاك أو الاستهلاكية ميزة كبيرة وتكون كذلك موضوعًا للحسد والحقد والتحدي، والآليات التي تجعل الحل الاستهلاكي آمنًا نسبيًا من القوى المضادة أو المخالفة داخل مجتمع معين لا تعمل على درجة من النطاق العالمي- أو على الأقل لا تعمل بطريقة فعالة متساوية فأولئك الذين يدفعون ثمن حرية الاستهلاك أو أولئك الذين تُركوا خلفًا ببساطة في السباق لا يمكن أن يكونوا معزولين أو مرفوضين باعتبارهم مستهلكين منشقين وليس هم على الأرجح يعرفون أنفسهم أيضا. إنهم ربما يعتقدون أو يفكرون أيضا بشروط إعادة التوزيع في المبارة التي هم يشعرون فيها الخداع بشكل منتظم منظم وربما يكون ذاته مخاطرة، ولكي تمنع التحول في الأحداث وانقلابها في الأمم الغنية، هي أمم قاسية جدًاعن أن تساعد الفقراء في العالم من وحشية بعضهم تجاه البعض الآخر، طالما هم يستخدمون الأسلحة المتوفرة بسخاء عن طريق الأغنياء للإجهاز أو لقتل كل منهما الآخر وتعجيزه، بلا غاية بلا هدف وبلا أحساس وبلا معنى، ونزاع على المكانة والهيبة المحلية ويبقى احتمال التحدي تحت مستوى الخطر.

بالنسبة إلى التحدي من الجانب الخارج، كيف يكون بالمثل نظام الاستهلاك مؤسسًا على إعادة التشكيل والإصلاح من الداخل؟ كما رأينا فرصة إعادة التشكيل أو الأصلاح لا تبدو كبيرة، وفي رأي قدرة النظام الذاتية على الدوام الذي وجد حجر الفلاسفة الحقيقي في حرية الاستهلاك وأقام التنظيم البيروقراطي الثابت كخيار نسقي داخلي بالنسبة إلى تلك الحرية، ويكون الفرق أن نوع السلوك الذي يستهجن شدة أو فاعلية آليات السوق ويعيد إنتاج فاعلياته الخاصة التي تقاوم لا تنقص.

وقبل استنتاج هذه النتيجة دعنا مع ذلك نستدعي أو نتذكر أن القبول

الملحوظ للحرية في شكلها الاستهلاكي مستمد بشكل أصلي من دورها كتعويض، فحرية الاستهلاك هي تعويض حقيقي عن فقدان حرية المنتج واستقلاله الذاتي لكونه استبعد من الإنتاج والدور الذاتي المجتمعي، لذلك يجد الفرد مخرجًا لإثبات الذات في مباراة السوق، وعلى الأقل يستطيع المرء افتراض جانب الشهرة المستمرة في مباراة السوق الناتجة عن احتكاره الفعلي باعتبار وسيلة البناء الذاتي للفرد واستقلاله الذاتي، ومع وجود حرية أقل في مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية يكون الضغط الجماهيري الأقوى على التوسع أو التمدد كثيرًا في حرية الاستهلاك مهما كانت كلفتها.

وهذا الضغط ربما يهدأ أو يقل إذا كانت الحياة الاجتماعية الأخرى متاحة مفتوحة لممارسة الحرية الفردية، خصوصًا مجالات الإنتاج والحكومة المحلية والسياسة القومية. وقد أشار بعض علماء الاجتماع إلى العديد من الحركات الاجتماعية التي بصرف النظر عن أهدافها المعلنة تطالب جميعها بالمشاركة الواسعة للناس في تسيير شؤونهم المحلية وفي تقرير القضايا الحيوية في حالة النظام، وركز بعض العلماء الاجتماعيين الآخرين على المبادرات المحلية وهي علامة تزايد الاهتمام بالحرية المجتمعية بعيدًا عن التدخل البيروقراطي، وإعادة تجديد دافع الحرية لا لتقييد الاستهلاك الفردي، ووجد علماء الاجتماع مثل هذه التطورات المثيرة والمهمة كأنها شرخ أو كسر في الدائرة السحرية للبيروقراطية وحرية الاستهلاك بإدخال وتقديم خيار ثالث كان مهملاً قبل ذلك. خيار الاجتهاد في طلب استقلال الذات الفردية خلال التعاون الجماعي في تأسيس الحكم الذاتي الشعبي communal self-rule.

وتكون الحرية كقدرة المرء على حكم نفسه أكثر من كونه يترك للحكومة وحدها حلم أولئك أصحاب الحركات الثورية التي رافقت العالم الغربي إلى تاريخه الحديث. وكانت الثورة الفرنسية في ١٧٨٩ تهدف إلى تغيير ذلك

"العدم" الذي كان "الحالة الثالثة" (أي إنكار التأثير الفعال للأغلبية العريضة في الأمة على مجرى أو مسار الشؤون القومية) في كل شيء- إلى قوة تقرر بحرية كل القضايا أو المسائل ذات الاهتمام العام. ووجدنا آباء الثورة الأمريكية قد فكروا وبحثوا في إعلانهم الاستقلال لتهيئة الفضاء حيث تستطيع الحرية أن تظهر، وفهمت الحرية مرة أخرى بوصفها نهضة كاملة ومشاركة عامة في الشؤون العامة. وتعليقًا على الخبرة المبكرة لأمريكا الثورية كتب آلكس دي توكفيل عن "الحرية لغايتها الخاصة مبرر للسعادة واضحًا لكون الفرد قادرًا على الكلام والفعل قادرًا على التنفس أو الحياة". فالرغبة الملحة في الحرية ليست مقلقة ولا مزعجة للشؤون العامة بل على العكس غير مقيدة تمارس بشكل حماسي صحيح إدارتهم، وليست الحرية جديدة، إنها مواكبة للمجتمعات الحديثة من بدايتهم إلا أنها دائمًا "تبقى حلما" وعلى الأفضل "أفق يوتوبي"، بينما التاريخ الحقيقي للمجتمعات الحديثة التي تأخذ اتجاه مختلف يقود نحو الخروج exit والصوت voice المعبر تعمل على الرجوع إلى المجال العام لتحديد المطالب، اعتبرت الاستقلال الشخصي وعدم المبالاة بالأشياء العامة يعتمد بشكل متبادل كل على الآخر ومشروط به.

ربع قرن مضت على دراسة حنا أرندت العميقة للثورة باعتبارها ظاهرة حديثة حيث ربطت القهر التاريخي للحرية في شكلها العام أو الجماهيري بعدم حل مشكلة الفقر الذي يجعل وفرة الاستهلاك بلا حدود كهدف للفقراء سراب في صحراء البؤس، بهذا المعنى تكون الوفرة والشر وجهان لعملة واحدة. إن روابط الضرورة لا تحتاج أن تكون من حديد، إنها يمكن أن تكون مصنوعة من حرير، فالحرية ورغدة العيش قد يُظن أنهما متناقضان غير أن التقدير الحديث يتجه إلى لوم إصرار الآباء (المؤسسين) على الادخار والبساطة في أسلوب وطريقة الحياة (جيفرسون) وازدراء البيوريتان أو الطهريين puritan بهجة العالم أو سروره كثيرًا إقرار بعدم القدرة على فهم

الحرية ومقارنتها بالتحيز، فالانفعال أو العاطفة المميتة من الثراء المفاجئ لم يكن رزيلة بالنسبة إلى أصحاب التوجه الحسي ولكنه حلم بالنسبة إلى الفقراء ولم تكن الرغبة الدفينة عند الناس الفقراء "لكل حسب حاجاته" ولكن "لكل وفقا لرغباته"(١).

هؤلاء الناس الفقراء الذين تكتب عنهم حنا أرندت هم أناس لا يعيشون بالضرورة في فقر موضوعي ويناضلون أو يكافحون من أجل بقائهم البيولوجي، وعلى غير يقين من أدنى انتعاش وحماية من البرد أو الصقيع الذي يقف بين الحياة والموت، والبعض منهم فقير بلا شك بكل هذا المعنى ولكن يوجد كثيرون آخرون هم فقراء وملزمون أن يبقوا هكذا لأن ما يمتلكونه زهيد جدًا بالمقارنة بما يقدمونه، ولأن كل القيود قد أزيلت عن رغباتهم أنهم فقراء لأن السعادة التي يقتفون أثرها ويعبرون عنها هي في تنامي عدد الممتلكات ولذلك دائمًا تهرب منهم ولا تكون في متناولهم إطلاقًا. وبهذا المعنى العريض لا يكون المكبوت أو المكبوح فقيرًا وكذلك المُضلل أيضا، وبهذا المعنى الواسع المستهلكون الأحرار هم فقراء وغير مهتمين بالحرية العامة. وبدلاً عن الدخول في المجال العام هم يعملون على التقهقر أو الدوران للخلف rolling back، ويديرون ظهورهم بعيدًا عن المجال العام.

وتلوم حنا أرندت الإحباط الناتج عن التعطش الثوري للحرية العامة على مشكلة الفقر الحقيقي غير المحلولة، الذي صرف السياسيين عن "القضية الاجتماعية" التي هي شرط الحرية الحقيقية، فكان من الضروري بقاء الناس أحياء وجعلهم في عوز وحاجة. وهذا في رأيها أوجد البديل لتصور السعادة الفردية بالتصور الأصلي للحرية العامة. ولكن تدريجيًا أصبحت الحرية ذاتها معروفة أو محددة بحق الفرد في تعقب سعادته الخاصة. وبشكل عام صخب المتعة الشخصية والاهتمامات العامة، وكل رغبة في الإدارة الذاتية الشعبية تلاشت بعيدًا.

والذي لم يكن عند حنا أرندت وقتًا لملاحظته كون المجتمع الاستهلاكي الذي أوجد تجزئة الرفاهية العام في وفرة الأفعال الاستهلاكية، وتطور شروط بقائه الخاص، سواء نجح أو لم ينجح في الارتقاء بالفقير الحقيقي فوق مستوى الوجود المزعزع والبائس، والتحول المؤكد شامل الأغلبية الباقية من السكان "الفقيرة ذاتيًا". فإذا نحن ربطنا بين الفقر "الذاتي والموضوعي" مثلما تقترح أرندت يتلاشي الاهتمام الحقيقي والقوي بالحرية العامة، وحينئذ فإن فرص تقدم المجتمع الاستهلاكي تؤدي إلى ضغط أقوى ويكون حق "امتلاك القول" في تسيير الشؤون الشعبية نظرة غير واعدة.

ومن ناحية أخرى يوجد رأي واسع الانتشار بين علماء الاجتماع أن "الاشتراكية" اهتمام قوي بما تسميه أرندت "الحرية العامة" وهي غالبًا اتجاه طبيعي عند الفقراء. ولا ريب أن هذا الاتجاه يتمسك بالعقل، ومن المؤكد أن الناس الذين هم ضعفاء جدًا، والذين لديهم وسائل كافية لتأمين معيشتهم الخاصة يقفون على أقدامهم الخاصة ويجب أن يهتموا بالتعويض عن وحشية أو كآبة القوة الفردية من خلال توحيد جهودهم وقواهم. وفي دراسة حديثة إبداعية بشكل رفيع عن معضلات المعيشة في المجتمع الاستهلاكي المفتوح يقترح جيوف دينش Geoff Dench أن "الشيوعية" تناقض "الإنسانية" الفردية في السعة واليسر، وترتبط خصوصًا بالقطيع المتواضع – الخاسرين في المجتمع المفتوح. فالاشتراكية هي فلسفة الضعفاء (تزعم خلاص الكل بينما مذهب الفردية الإنسانية عامة عند النخب هي فلسفة الفائزين).

فإذا وجدت حقًا صلة طبيعية بين حالة الفقراء والاتجاه نحو التعاون الشعبي والإدارة الذاتية، فإن ندرة الأخيرة (أي الإدارة الذاتية) أمرًا غامضًا ومبهمًا، والمدهش كثيرًا أيضًا هو غياب أي علاقة تلازم واضحة بين النمو الموجود الآن "للفقر الموضوعي" ومطلب "الحرية العامة" المتنامي كثيرًا. وقدم دينش نفسه مفتاح حل هذا اللغز موضحًا أن تلك الجماعات التي لا

يستطيع فيها الأعضاء الأقوياء الاختيار سريعًا ولا التأثير سريعًا هي بعيدة عن أن تكون قادرة على دعم ضعفائهم(٢). ويكون السكان المعزولون عرقيًا وجنسيًا أكثر الأمثلة وضوحًا على مثل تلك الجماعات. بالنسبة إلى أفراد الجماعة، أي الأعضاء الناجحين لا يوجد طريقًا للخروج أو الابتعاد عن الجماعة. ومع ذلك كثير ما يرغبون التخلص من الحرمان السياسي والاجتماعي والثقافي المرتبط بعرقهم وجنسهم. ومع ذلك لا يكون هذه هي الحال مع مجموعات محرومة أخرى. فطريق الابتعاد عن الجماعة إلى واقع مفضل ليس مسدودًا ولم تقم حواجز مصطنعة قانونية أو اجتماعية. ولذلك فالطريق إلى الحياة الأفضل خاص وشخصي كثيرًا كأي شيء آخر من هذا النوع في "المجتمع المفتوح"، فالأفراد مع حق الوصول للصناعة كانت الخصوصية والبراعة دعوة للوصول إلى طبقات التميز ببساطة ببيع ذاتهم أنفسهم خارج الجماعة المثقلة بالحرمانات. ويترك رحيلهم الجماعة أضعف وأفقر من قبل وأقل قدرة على التأثير في الدفاع عن حاجاتها والإلحاح عليها عند باقي المجتمع. ويبقى الأكثر أهمية أن الرغبة والثقة في ترك الجماعة أقل في الاشتراكية، وتُظهر تجربة الاستراتيجيات الجماعية بشكل عام ومقنع كيف يكون المشروع الشخصي فعالاً جدًا أكثر من الجهد الجماعي.

لذلك تختلف الآراء حول صور "الحرية العامة" (الحرية بوصفها تحريرًا تامًا لأعضاء المجتمع، وبوصفها حق المشاركة في القرار العام للمصير المشترك) ويؤكد أو يشدد علماء الاجتماع في تحليلاتهم على العوامل المختلفة والأهداف المختلفة والفروض العريضة المختلفة. لأن الصورة ككل هي صورة الاستهلاك تبقى الحرية الذاتية رئيسية حية وجيدة تقاوم بفاعلية التحديات المهيمنة أو المسيطرة على المشهد الاجتماعي وتبقى قوة ذاتية كافية دافعة تحافظ على استمرارها لوقت طويل.

وهذا في ذاته لا يكون حجة إثبات، وتحذير للطلبة في المجتمع بشكل

متكرر بواسطة التاريخ ضد إسقاط الأهمية المستقبلية للظاهرة على أساس ندرتها المألوفة وضعفها النسبي، وربما يكون الدافع الإنساني للحرية ليس مشبعًا تمامًا بواسطة السوق ليؤدي إلى انتصارات خاصة. الآن تلك الطاقة التي تجري في المنافسة الاستهلاكية تبحث عن منفذ أو مخرج بغاية ضموحة جدًا في إدارة ذاتية شعبية، رغم اعتباره أن هذه إمكانية مجهولة لم يكتشفها أحد، فالوجود المستقبلي ماذا يكون؟ ليس لعلماء الاجتماع أن يقرروا كيف تكون هذه الإمكانية واقعية وكيف تثبت أو تتأكد في النهاية.

الـهوامش أو المـلاحظات

هوامش الفصل الأول

1 – The Works of Jeremy Bentham , vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843.

2 – ibid., p.40.

3 - ibid., p.64.

4 - ibid., p. 54.

5 - ibid., p.44,40.

6 - ibid., p. 45.

7 - ibid., p. 49.

8 - ibid., p. 125.

9 - ibid., p. 126.

10 – Michael Ignatieff, A just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850, Macmillan, London, 1978,p.212.

11 - The Works, p. 50.

12 – Compare Michel Crozier, The Bureaucratic Phenomenon, University of Chicago Press, Chicago, 1964; also: W.Ross Ashby, The Application of Cybernetics as to Psychiatry, in Alfred G. Smith, (ed.), Communication and Culture, Harcourt, Brace, Jovanovich , New York, 1966.

13 – Peter L. Berger, The Capitalist Revolution:Fifty Propositions about Prosperity Equality , and Liberty, Gower, Aldershot 1987, p. 66.

14 – I have discussed this process at length in Legislators and Interpreters, Polity Press, London, 1987.

هوامش الفصل الثاني

1 – Louis Dumont , Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective, of California Press, Berkeley, 1986,pp. 106-7.

2 - Peter L. Berger, The Capitalist Revolution, Gower, Aldershot, 1987,p.19.

3 – Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050-1200, SPCk, London, 1972,pp.2-4.

4 – D.A.Wrigley,People, Cities, and Wealth ; The Transformation of Traditional Society ,1987,pp. 51-60.

5 – Alan Macfarlane , The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition, Blackwell, Oxford, 1978, P. 165.

6 – Edward Craig , The mind of God and the Works of Man, Clarendon Press, Oxford, 1987.

7 – Compare Robert Jay Lifton Man " Protean Man ", Partisan Review, Winter 1968, pp. 13- 27.

8 – Norbert Elias, The Civilizing Process: The History of Manners , trans. Edmund Jephcott, Blackwell, 1978, pp. 256 and 260 respectively.

9 – Niklas Luhmann, Love as Passion: The Codification of Intimacy, trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Polity Press, London, 1986,p.15.

10 – Joseph Bensman and Robert Lilienfeld. Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self, Free Press, New York, 1979, p.62.

11 – Andrew J. Weigert, Sociology of Everyday Life, Longman, London, 1981,pp.115,122.

12 – Mike Emmison, The Economy:Its Emergence in Media Discourse, in Howard Davis and Paul Walton (ed), Language, Image , Media, Blackwell Oxford, 1983,pp.141ff.

13 – Philippe Dandi, Power in the Organisation: The Discourse of Power in Managerial Praxis, Blackwell Oxford, 1986, p.1.

14 – Jeffrey C. Alexander, The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalization Theory and Beyond, in Sam Whimster and Scott Lash (eds.), Max Weber, Rationality and Modernity, Allen & Unwin, London, 1987,p.188.

15 – In Max Weber, Rationality and Modernity, p. 11.

16 – Martin Albrow, The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions, in ibid., p.181.

17 – Compare David Beetham, Bureaucracy , Open University Press , Milton Keynes.

هوامش الفصل الثالث

1 – Barrington Moore Jr, Privacy:Studies in Social and Cultural History, M. E. Sharpe, Arnouk, 1984, p. 42-3.

2 – John Lachs , Responsibility and the Individual in Modern Society, Harvester Press, Brighton, 1981,p. 58.

3 – Orest Ranum , Les Refuges de I'intimite',in Phillipe Aries and Georges Duby (eds.), Histoire de la vie prive'e, Seuil ,Paris, 1986,vol. 3,pp.211-14.

4 – George Balandier, Political Anthropology, trans. By A.M.Shandon Smith, Random House, New York, 1970, p.41.

5 – Mary Douglas, How Institutions Think, Routledge & Kegan Paul, London, 1987,p. 25.

6 – Bryan S. Turner, The Rationalization of Body: Reflections on Modernity and Discipline, in Sam Whimster and Scott Lash (eds.), Max Weber, Rationality and Modernity, Allen & Unwin, London, 1987,p.238.

7- Kevin Robins and Frank Webster, ' The Revolution of the Fixed Wheel' (Jeremy Seabrook): Information, Technology, and Social Taylorism, in Philip Drummond and Richard Peterson (eds.) Television in Transition, BFI, London ,1985,p.36.

8 - Nicholas Abercrombie , Stephen Hill and Bryan S. Turner, Sovereign Individuals of Capitalism, Allen &Unwin, London, 1986, pp. 121,151.

9 - Norbert Elias, The Civilizing Process: State Formation and Civilization, trans. Edmund Jephcott, Blacwell, Oxford, 1982,pp. 99,106,107.

10 – John G. Canelti, Apostles of the Self- Made Man , University of Chicago Press, Chicago, 1965, p.203,207.

11- Quoted after Edmund Preteceille and Jean-Pierre Terrail, Capitalism Consumption and Needs, Blackwell, Oxford, 1986,p.21.

12 – Compare Pierre Bourdieu, ' Distinction " A Social Critique of the Judgment of Taste. Harvard University Press. Cambridge, Mass, 1984.

13 - Pierre Bourdieu, 'Conditions de Classe et Positions de classe ', European Journal of Sociology 2 (1966) p.214.

14 – Compare Mare Guillaume, Le Capital et son double, PUF. Paris 1975.

15 – Martin Esslin, The Age of Television, W.H.Freeman, San Francisco, 1982, p.85.

16 – Michel Parenti, Inventing Reality:The Politics of the Mass Media, St Martins Press, New York, 1986, p. 65.

17 – Douglas E. Ashfield, The Emergence of the Welfare State, Blackwell, Oxford,1986, p.13.

18 – Quoted after Henry Hazzlitt, The Conquest of Poverty ,UPA, LanHam, 1986, p.81.

19 – Brian Abel-Smith, Freedom in the Welfare State ,Fabian Society, London, 1964, p.3.

20 – Jean Seaton, 'The Media and the Politics of Interpreting Unemployment,' in Shila Allen , Alan Waston , Kate Purcell and Stephen Ward (eds), The Experience of Unemployment, Macmillan, London, 1986,p.26.

هوامش الفصل الرابع

1 – For a detailed analysis of the process,see Z. Bauman Memories of Class: Essays in Pre-History and After-Life of Class, Routledge & Kegan paul,London, 1982.

2 – Compare Frank Parkin's profound analysis of the 'closure through exclusion' tendency in Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique, Tavistock, London, 1979.

3 – Claus Offe, Disorganised Capitalism, Contemporary Transformations of Work and Politics, ed. John Keane , London, 1985,pp.141-3.

4 – Sigmund Freud, The Future of an Illusion ,trans. W.D.Robson – Scott, Hogarth Press, London, 1973, pp.3-4.

5 – Martin Esslin , The Age of Television, W. H. Freeman, San Francisco , 1982, pp.8,20.

6 – Quoted after Louis Banks, The Rise of Newsocracy, in Ray Eldon, Hiebert and Carol Reuss, (eds.) , Impacts of Mass Media Current Issues, Longman,London 1985,p.31.

7 – Daniel Dayan and Elihu Katz, 'Performing Media, Events' in James Curran, Anthony Smith and Pauline Wingate (eds.), Impacts and Influence Essays on Media Power in the Twentieth Century, Methuen, London,1987, pp.175, 183.

8 – Compare A.O. Hirschman Exit, Voice, and Loyalty, Harvard University Press, Cambridge, Mass,1970.

9 – Patrick Donleavy and Brandon O'Leary, Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy, Macmillan, London, 1987, p.109.

10 – Quoted after Stein Ringer, The Possibility of Politics: A Study in the Political Economy of the Welfare State, Clarendon Press, Oxford, 1987,p.144.

11 – Ferenc Feher, Agnes Heller and Gyorgy Markus, Dictatorship over Needs, Oxford University press, Oxford, 1983.

هوامش الفصل الخامس

1 – Hannah Arendt , On Revolution, Faber & Faber, New York, 1963, pp.135 -6.

2- Geoff Dench Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence, Routledge & Kegan Paul, London 1986, pp.180,184.

الفهرس

الحريـــة

عزيزى القارئ.. أقدم إليك هذا الكتاب "الحرية" لـ "زيجمونت بومان" أستاذ علم الاجتماع في جامعة LEEDS، وهو يتناول قضية الحرية بمنظور اجتماعي في سياق تاريخي شامل الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجتمعات أوروبا الغربية.

وما ينشغل به عالم الاجتماع في قضية الحرية يختلف بطبيعة الحال عن مجال اهتمام الفيلسوف والمفكر والسياسي ورجل الدين والأديب والشاعر، وزيجمونت باعتباره عالم اجتماع لا يبحث قضية الحرية في إطار الشرائع الدينية أو التشريعات القانونية والاخلاقية، ولا في تصورات الطبيعة الإنسانية، ولا في رؤى وتأملات الأديب وخيال الشاعر، وإنما يبحث قضية الحرية في الإطار الاجتماعي؛ لذلك هو يرى الحرية كعلاقة اجتماعية، ويؤكد على الأصل الاجتماعي للحرية، ويعارض أن يكون الأصل مؤسساً على الأخلاق أو الدين أو القانون أو الطبيعة الإنسانية.

ويؤكد زيجمونت في هذا الكتاب أن الفرد الحر خلق اجتماعي تاريخي، وليس حالة عالمية للنوع الإنساني، إنه أبعد ما يكون عن ذلك.

والغرض من الكتاب الرد على من يزعم أن حرية الفرد شيء طبيعي مسلم به موجود دائماً، وأن وجود الحرية ملازم لوجود الإنسان كحق طبيعي، إلا أن زيجمونت لا يثير في مضمون الكتاب جدلاً مع أصحاب نظرية الحرية كحق طبيعي بكل توجهاتهم الفكرية، أمثال: هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو.. وغيرهم.

إنما هو يشير إلى أن "هناك اعتقاد يدعمه الحس المشترك، ويتخذه علماء الاجتماع كمسلمة أو بديهية، وهي أن المرء سيد أفعاله ومصدرها، وأن المرء يفعل وفقاً لأهدافه ومقاصده، فالإرادة الحرة تفرد كل فرد كحقيقة أعجمية للنوع، وبالتالي تكون الحرية نتاج الطبيعة أكثر من أن تكون ترتيبات اجتماعية".

المترجمة

MADBOULY BOOKSHOP
مكتبة مدبولى
6 Talat harb SQ. Tel:25756421
٦ ميدان طلعت حرب- القاهرة - ت : ٢٥٧٥٦٤٢١
www.madboulybooks.com - info@madboulybooks.com